



جامعــة الأزهــر
كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية
كلية معتمدة من الهيئة القومية لضمان جودة التعليم والاعتماد

الفلسـفة الإلهيـة عنـد أرسطو

إعداد الدكتور

رفاعي ممدوح عبد النبي عرابي

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بمدينة السادات
-جامعة الأزهر الشريف-

مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية العدد الثالث والأربعون، لعام ١٤٤٥هـ يونيو ٢٠٢٤م والمودعة بدار الكتب تحت رقم ٦١٥٧/٢٠٢٤ والترقيم الدولي الطباعي I.S.S.N 2974-4660 و 2974-4679 The Online ISSN

الفلسفة الإلهية عند أرسطو

رفاعي ممدوح عبد النبي عرابي
قسم العقيدة والفلسفة - كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بمدينة السادات- جامعة الأزهر. مصر .
البريد الإلكتروني: RefaeEloraby1610.el@azhar.edu.eg

ملخص البحث : -

في هذا البحث نقرأ: طبيعة الفلسفة الإلهية عند أرسطو، وجذور هذه الفلسفة في أعماق الفكر الديني اليوناني القديم، وكيف تطورت فكرة الألوهية من الخرافة والأسطورة، إلى مزجها بالدين والفلسفة، إلى أن وصلت إلى أفلاطون فاتضحت عنده معالم تلك الفلسفة، ثم وصلت إلى أرسطو فخالف فيها أستاذه، ووصف الإله بالمحرك الذي لا يتحرك، وفصَلَ بينه والعالم.

ولذا فقد تحدثتُ عن أهمية هذا الموضوع، وأسباب اختياره، ومنهج الباحث، وخطة البحث فيه.

وتحدثتُ عن فكرة الألوهية قبل أرسطو، من حيث تأثرها بالخرافات والأساطير المنتشرة في المجتمع اليوناني، ثم عن فكرة الألوهية بين الدين والفلسفة، ثم عن كون هذه الفكرة كانت المحور الأساسي للفلسفة عند أفلاطون.

وتحدثتُ بعد ذلك عن الفلسفة الإلهية عند أرسطو، فبدأتُ بالفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا لديه، التي جعل موضوعها الوجود الإلهي، ثم عن طبيعة الإله عنده، والصفات التي وصف بها هذا الإله، ثم عن طبيعة العلاقة بين الإله والعالَم.

وانتهيتُ من ذلك إلى أنه على الرغم من ثورة أرسطو على الأفلاطونية فإنه لم ينجح في تقديم صورة واقعية يعارض بها مثالية أفلاطون، فظل مترددًا بين الواقعية والمثالية، فكان عنده مبدأ التوحيد مُشوَّهًا، ونفى عن الإله أهم الصفات الدَّالة على حقيقة الألوهية، من الخلق والإبداع والتدبير والعناية بهذا العالَم.

الكلمات المفتاحية للبحث: الفلسفة، الإلهية، أرسطو، الميتافيزيقا، أفلاطون.

Divine Philosophy According to Aristotle

Refae Mamdouh Abdul Nabi Orabi

Department of Dectrine and Philosophy at the College of Islamic and Arab Studies for Girls in Sadat City- Al-Azhar University.

Email: RefaeEloraby1610.el@azhar.edu.eg

abstract :

In this research we read: The nature of divine philosophy according to Aristotle, the roots of this philosophy in the depths of ancient Greek thought, and how the idea of divinity evolved from myth and legend, linking it to religion and philosophy, until it reached Plato and the features of that philosophy became clear to him, then it reached Aristotle and he disagreed with his teacher. He described God as the engine that does not operate, and separated him from the world. Therefore, I talked about the importance of this topic, the reasons for choosing it, the researcher’s methodology, and the plan of research.I talked about the idea of divinity before Aristotle, that it was influenced by popular myths and legends in Greek society, then I talked about the idea of divinity between religion and philosophy, followed by the fact that this idea was the main focus of philosophy according to Plato. After that, I talked about Aristotle’s divine philosophy. I started with the first philosophy, or metaphysics, which he made its subject the divine existence, then on the nature of God to him, and the qualities that described this God, then on the nature of relationship between God and the world.I concluded that despite Aristotle’s revolt against Platonism, he did not succeed in presenting a realistic picture to oppose Plato’s idealism, so he remained hesitant between realism and idealism. His principle of monotheism was distorted, and he denied God's most important attributes that indicate the truth of divinity, such as creation, creativity, management and taking care of this world.

Research keywords: philosophy, Divinity, Aristotle, Metaphysics, Plato

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله ، الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.

وأشهد أن سيدنا محمدًا عبدُ الله ورسولُه، وصفيُّه وحبيبه، اللهم صلّ وسلّم وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه، ومن استن بسنته، ونصر شريعته، واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد،،

فإن الدراسات التاريخية لم تؤد التزاماتها نحو الفكر الفلسفي- وهو النموذج الأول للحياة العقلية- إلا في العصور المتأخرة؛ حيث أدرك الباحثون أهمية المعرفة الفيلولوجية للنصوص، ومدى ارتباط المذاهب الفلسفية بعضها بالبعض الآخر، فظهرت على أعقاب ذلك أبحاث قيّمة في هذا الباب، كان لبعضها مجال كبير في الاجتهاد والتحوير؛ مما أثار أوْجُهًا متباينة نحو المشكلة التاريخية في دراسة الفكر على اختلاف أزمنته، فاعتمد قسم من الباحثين دراسة الأفكار في إطارها الحضاري الخاص بها، واعتمد آخرون على تجريد المرحلة من قيمتها الحضارية، فانْصَبّ اهتمامهم على الأفكار فحسب، ولكل من الطريقتين مميزاتها وصعوباتها، ولكن الباحث لا يشك أن السبيل الأول- الذي يُعتمد فيه على الدراسات الفيلولوجية مرتبطة بحضارتها- أكثر نفعًا، وأعمق أثرًا، في الأسباب والنتائج من السبيل الثاني، ومن ظواهر هذا التأثر بروح العصر- أيّ عصر- ما

يدركه الباحث في الفكر الفلسفي من سِمَات الانطباع بصور العقائد الدينية المختلفة، التي تظهر آثارها على الفكر الإنساني جليّة المعالم في مطلع هذا القرن، رغم اختلاف جوانب هذا التأثر في حِدّته، وتباينه، سبيلاً وهدفًا.

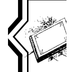
وفي هذا المجال يمكن القول أن للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة جدًا بالدين، فلم يعد اصطلاح "فلسفة الدين" اصطلاحًا غامضًا، رغم ما قد يلحق به من تفسيرات خاطئة، أو ما قد يرتبط به من فهم خاطئ، فمنذ أن ظهر هذا المصطلح أصبح يعني ببساطة الفهم العقلي، أو التحليل العقلي، للظاهرة الدينية عبر العصور، يستوي في هذا- في نظر الفلاسفة- الظاهرة الدينية كظاهرة طبيعية ارتبطت بوجود الإنسان على وجه الأرض، بمعتقداته الدينية سواء كانت خرافية، أو أسطورية، أو ناتج التحليل العقلي للوجود، أو تلك الديانات والشرائع الإلهية التي اعتنقها البشر منذ نزولها، وهي اليهودية والنصرانية والإسلام.

والفرق كبير بين ما يُسمّى في فلسفة الدين بـ"الديانة الطبيعية" التي يؤمن في إطارها البشر بوجود الله- أيًّا كانت صورته أو مُسمّياته لديهم- إيمانًا طبعيًّا مصحوبًا ببعض البراهين البسيطة، أو العقلية المجردة، على وجوده، وبين الديانة التي آمن بها البشر بوجود الله نتيجة الوحي المنزل، فالإيمان في الأولى فطري، عقلي، طبعي، والإيمان في الثانية تسليمي يقيني، وإن لم يخلْ- بالطبع- من البراهين العقلية، ومن موافقة الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

وعلى ذلك فإن مجال "فلسفة الدين" يتسع ليشمل- بالإضافة إلى التحليل العقلي للظاهرة الإيمانية سواء كانت طبيعية أو مُوحى بها- دراسة حجج الرافضين للدين والتدين بالمعنيين السابقين.

وبين هؤلاء وأولئك يقف الدارس لفلسفة الدين حسب رؤيته المستقلة، في النظر إلى الرؤى السابقة للأمم والشعوب، وما أفرزته من فلاسفة ومفكرين دينيين، يقف متسائلاً عن الأصل الذي تستند إليه تلك الرؤى: هل هي رؤى عقلية بحتة؟ أم رؤى فطرية تسليمية يقينية؟ وإذا كانت الأولى فلماذا يؤمن البعض بالألوهية؟ ولماذا يقف البعض ضد الإيمان؟ ثم يوازن بين حجج هؤلاء وأولئك– طالما الأمر موكول إلى العقل النظري على حد تعبير "كانط"– تتوازى وتتوازن في بعض الأحوال، ومن ثم تبقى فطرة الإنسان هي الفيصل، والفطرة أميل إلى الإيمان بوجود قوة عليا فيما وراء هذا العالم الطبيعي تُنظّمه، وتدبّره، وتتحكّم فيه، وإن تفاوتت هذه الفطرة في تقدير هذه القوة وتسميتها وطرق عبادتها.

والألوهية من أهم القضايا التي شغلت الإنسان منذ أقدم العصور حتى اليوم، هي وما يلازمها من تساؤلات حول الوجود والمصير، فالتساؤل عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه، وهل هناك قوة تسيّره أم أنه يسير بالمصادفة العمياء؟ وإذا كانت هذه القوة موجودة فما هي طبيعتها؟ وما مدى قدرتنا على إدراك كنهها وحقيقتها في ذاتها؟ وما هو مصير هذا الكون بكل ما فيه؟ أهو إلى فناء أم هو خالد بخلود مبدعه؟ وقد حاول الإنسان– عبر أجياله المتعاقبة– أن يكوّن لنفسه موقفًا إزاء هذه التساؤلات، ورغم كوْن هذه التساؤلات من أعقد وأقدم القضايا الميتافيزيقية، فقد حاول الإنسان أن يعالجها بفطرته أولاً، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، فأصبحت موضوع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق، إلى العالِم والفيلسوف، وأساس هذه المشكلة قضية الألوهية، وهي قضية سامية بسموّ موضوعها، وهي– قطعًا– من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان بفكره وتأمله، وبالنظر فيما حوله في بيئته ومجتمعه، وبما أُنزل إليه من وحي إلهي.



والخوض في بحث "الظاهرة" الدينية، أو "التجربة" الدينية، عند اليونان، أو عند بعض فلاسفتها، لهو أمر احتار المؤرخون والباحثون بشأنه، ولعل سبب الحيرة يتلخّص في أن أمة اليونان– بصفة عامة– اشتُهروا بالعقل والعلم، يضاف إليهما الأدب والفن، لكنهم لم يشتهروا أبدًا بأنهم أمة دينية؛ فالدين بالنسبة إليهم لم يكن أمرًا جوهريًّا، كما كان الشأن– مثلاً– بالنسبة للحضارات الشرقية السابقة عليهم، وخاصة الحضارة المصرية القديمة، والحضارات الهندية والفارسية والبابلية، وهي تلك الحضارات التي تداخلت معها الحضارة اليونانية، ونقلت عنها، وتعلمت منها، ولم يكن عجيبًا في هذا الإطار أن نجد معظم الديانات اليونانية وعقائدها حول الألوهية إنما تعود في أصولها إلى الشرق، بل إن دُعاتها يُظن في أنهم جميعًا إما شرقيون من أصول شرقية، أو ممن زاروا الشرق وتأثروا تأثرًا شديدًا به؛ ومن ثم يأتي البحث في مجال الفكر الديني عند اليونان، أو في جانبٍ منه، أو عند بعض فلاسفته، بحثًا شائكًا، وخوضًا في غمار ليس الخوض فيه سهلاً أو ميسورًا، كما أنه ليس مأمون العواقب، ويحتاج لأدوات من العسير على الباحث في الفكر الديني اليوناني أن يتحصّل عليها، فالأمر قد يكون واضحًا وميسورًا حينما يكون البحث في الفكر الفلسفي، أو الأدبي، عند اليونان، وقد يكون كذلك حينما يكون الموضوع هو الجانب العلمي عندهم، ولكنه سيكون أكثر غموضًا، وأشق على الوضوح حينما يكون متعلقًا بجانب من جوانب الدين عند اليونان، وعلى وجه الخصوص عند أحد فلاسفتها الكبار وهو "أرسطو"، لِمَا في ذلك من صعوبات ستتضح خلال البحث.

وعندما أردت أن أخوض في مجال فلسفة الدين عند "أرسطو" وجدت أن البحث يطول، فقررت الاقتصار على جانب واحد من جوانب هذه الفلسفة، وجعلت عنوانه: " **الفلسفة الإلهية عند أرسطو**"



وقد دفعني لاختيار هذا الموضوع عدة أسباب، من أهمها:

أولاً: أن الفلسفة اليونانية قد تناولت مباحث الدين بنظرة شمولية؛ لتفسير، أو تبرير، أو تغيير مضمونه، إلا أن مفهوم الإله في تلك الفلسفات ما زال غامضًا، يصعب تحديده في أحيان كثيرة، كما أنها- الفلسفة اليونانية- في تصورها للألوهية تقوم على العديد من التناقضات والمفارقات، فقد تصوّر أرسطو المحرك الأول في أعلى درجات الوجود الإلهي، لكنه إله عاجز عن خلق هذا العالَم، أو تدبيره والعناية به، ولا يعلم عنه شيئًا، وإنما هو إله مشغول بتعقّل ذاته فحسب، فأردتُ أن أبين هذه الأمور.

ثانيًا: أن البحث في الألوهية قد تطور على يد "**أفلاطون**" أولاً؛ ليصبح بحثًا أكثر عقلانية ووضوحًا، بعد ما كان يتسم بطابع الأسطورة، بل والخرافة، ثم تطور على يد "**أرسطو**" ثانيًا؛ ليصبح- أيضًا- أكثر عقلانية حول مفهوم الألوهية، رغم إيمانه بالطقوس الدينية اليونانية التقليدية، وبالأديان الشعبية، فأردتُ أن أُبيّن هذا التطور، وما انطوى عليه من نقاء وصفاء، ومن قُرْبٍ أو بُعْدٍ عن الحقيقة.

ثالثًا: أن "**أرسطو**" كان أقلّ فلاسفة اليونان إسهامًا في مجال العقائد، فإلهه الذي تناول صفاته وخصائصه، لا يمكن أن يكون مصدرًا للاعتقاد الروحي، أو النفسي، فهو لا يعدو أن يكون رمزًا فلسفيًّا، وضعه "**أرسطو**" ليستكمل به الشكل الفلسفي لمذهبه العام في الكون، فجاءت كلمة "**إله**"- في فلسفته- مجرد صورة رمزية لمفهوم فلسفي خاص.

رابعًا: أن "**أرسطو**" مسبوق بغيره في بعض براهينه على وجود الإله، وخاصة برهان الحركة، فقد سبقه "**أفلاطون**" إلى ذلك، وإن كان "**أفلاطون**" لم يصرّح في استدلاله بأن المحرك الأول هو الله.

خامسًا: أن بعض موضوعات ما بعد الطبيعة عند "**أرسطو**" هي عين الموضوعات التي تناولها- أيضًا- في الطبيعيات والمنطق، فالتمييز بين حقلي الطبيعيات، وما بعد الطبيعة- خاصة الإلهيات- ليس واضحًا عنده كل الوضوح، حتى أن قدماء الشُّرّاح حاروا في أمر الإلهيات ومنزلتها من المباحث الأخرى، فأدرجوا الكتب الأربعة عشر من مقالة الإلهيات بعد المقالات الطبيعية، واكتفوا بدعوة هذا العلم بـ"ما بعد الطبيعة"؛ حرصًا منهم على بيان صلة موضوعاته الوثيقة بموضوعات العلم الطبيعي، ورغم ذلك فبين هذين العلمين اختلاف أساسي في المنهج، وفي تقرير المبادئ الأولى التي تطرّق إليها "أرسطو".

لهذه الأسباب وغيرها كان اختياري لبحث هذا الموضوع.

منهج البحث:

وقد اقتضت طبيعة الدراسة في هذا البحث استخدام المنهج التكاملي، وهذا يتضح فيما يلي:

أولاً: أخذتُ بالمنهج الاستقرائي، فتتبعتُ النصوص الواردة في الفلسفة الإلهية عند أرسطو، من خلال مؤلفاته أولاً، ثم من خلال من كتبوا عنه في هذا الموضوع.

ثانيًا: أخذتُ بالمنهج التاريخي؛ فجمعتُ النصوص والآراء، مراعيًا في ذلك الترتيب الزمني لها، والتطور الذي طرأ عليها، والرجوع إلى آراء مفكرين من عصور مختلفة، وأزمان متفاوتة.

ثالثًا: أخذتُ بالمنهج الإحصائي؛ فأحصيتُ النصوص الواردة في الفلسفة الإلهية عند أرسطو، وصنّفتها حسب ما يختص بكل جزئية من جزئيات البحث.

رابعًا: أخذتُ بالمنهج التحليلي؛ فحللتُ النصوص والآراء، محاولاً ردّها إلى عناصرها الأولية.

خامسًا: أخذتُ بالمنهج الاستنباطي؛ فاستنبطتُ من هذه النصوص والآراء ما تتضمنه، وما ترمي إليه من أهداف وغايات.

سادسًا: أخذتُ بالمنهج النقدي؛ فتوجهتُ إلى هذه النصوص بالنقد العلمي، لأوضّح ما فيها من محاسن، وأكشف عما فيها من مساوئ، ثم أردّ على ذلك بالأدلة العلمية.

سابعًا: أخذتُ بالمنهج المقارن؛ فقارنتُ النصوص والآراء بعضها ببعض، مناقشًا إياها؛ لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة، مستنبطًا منها أهم النتائج، ومبيّنًا وجه الحق فيها.

ثامنًا: أزلتُ إبهام بعض الأعلام والمصطلحات التي وردت في ثنايا البحث، وذلك حسب ما تيسر لديّ من معلومات، وما أتيح لي من مراجع.

خطة البحث:

وقد قسّمت هذا البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

أما المقدمة: فقد اشتملت على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومنهج الباحث، وخطة البحث.

وأما التمهيد: فقد تحدثت فيه عن **أرسطو**: عصره، وحياته، وفلسفته، ومصنفاته.

وأما المبحث الأول: فقد تضمن الحديث عن الفلسفة الإلهية قبل **أرسطو**، وتحدثت فيه عن فكرة الألوهية في طورها الأسطوري، ثم في طورها الفلسفي بصفة عامة، ثم عند **أفلاطون** بصفة خاصة.

وأما المبحث الثاني: فقد تحدثت فيه عن فلسفة **أرسطو** الإلهية، مبينًا الأساس الذي قامت عليه، وعن حقيقة "الإله" عنده وطبيعته وصفاته وأدلة وجوده، ثم عن علاقة هذا الإله بالكون والعالَم.

وأما الخاتمة: فقد تحدثتُ فيها عن أهم النتائج التي توصّلتُ إليها خلال البحث.

وبعد: فهذا جهد المقلّ، فإن كان فيه من صواب فالتوفيق من الله وحده، وإن كانت الأخرى فمني ومن الشيطان، وما إليها سعيت، وحسبي في ذلك أنني بشر، والكمال لله وحده، والعصمة لأنبيائه ورسله، واللهَ تبارك وتعالى أسأل أن يوفقني إلى ما يحبه ويرضاه، وأن يلهمني السداد والرشاد في القول والعمل.

الباحث
رفاعي ممدوح عبدالنبي عرابي
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد –
جامعة الأزهر الشريف

التمهيد

التعريف بأرسطو (٣٨٤-٣٢٢) ق.م

أولاً: عصره:

قُدِّر للمعلم الأول أن يولد وشمس جديدة تشرق على بلاد اليونان من الشمال، "فقد بدأت مقدونيا منذ عهد الملك "**فيليب**"– أبي الإسكندر الأكبر– تؤكد وجودها، وتفرض سياستها على المدن اليونانية، التي كانت الحروب الأهلية قد أنهكتها، وقضت على سلامها واستقرارها"(١).

لقد عاش "**أرسطو**" في عصر تطور غريب، لم يشهد العالم القديم مثله، وقد بدأ هذا التطور ضئيلاً ضيقًا، لم يتجاوز شبه جزيرة البلقان، حيث أخذ سلطان المقدونيين يعظم ويتجاوز حدود مقدونيا في عصر الملك "**فيليب**"، وبينما كان سلطان المقدونيين يقوى داخل مقدونيا، وينبسط خارجها، كان الفساد ينتشر في المدن اليونانية، على اختلاف قوتها ونُظُمِها السياسية، فلم يكن بد من أن تطمح هذه الدول الناشئة إلى السيطرة على هذه المدن المشرفة على الفناء، ثم "لم تكن تخطر هذه الفكرة لزعيم المقدونيين وملكهم– "فيليب"– حتى أخذ في تنفيذها، وكان كل شيء يُسهّل عليه هذا التنفيذ، وكان للفلسفة حظ عظيم في ذلك، فقد عملت على هدم النُّظم السياسية القديمة، وأسرفت في ازدرائها، حتى شكّكت الناس فيها، وصرفتهم عنها، ثم لم تكتف بذلك، بل أخذت تدعو إلى تغيير هذه النُّظم، وإلى

---

(١) الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، طبعة دار قباء بالقاهرة، سنة ١٩٩٨م، ص٢٢٣.



القضاء على هذه الحياة، التي تضطر اليونانيين إلى الخصومة والعنف، وتورّطهم في الحروب المتصلة، المهلكة للنفوس والأموال"[1].

وقد كان "**أرسطو**" يوناني الأصل، مقدوني النشأة، وقد تأثر بلا شك بحياة المقدونيين، وعادات أشرافهم، وأقنعته تلك الحياة بضعف السلطان اليوناني، وفساد أمر اليونان، ورأى أن الخير، كل الخير، هو أن تقوم دولة قوية، فتجتمع هذه القوى المتفرقة، وتوجّهها إلى ضبط الأمر في العالم المتحضر، في هذا العصر، وتلك الظروف، وُلد ونشأ "**أرسطو**".

ثانياً: نشأته:

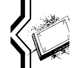
ولد "**أرسطو**" سنة ٣٨٤ق.م "بمدينة اسطاجيرا، التي تقع عند الطرف الشمالي لبحر إيجه"[2]، وقد كان والده يعمل طبيبًا للملك "**أمنتاس الثاني**"- ملك مقدونيا- وقد مكّن ذلك "**أرسطو**" من أن يقضي شطرًا من طفولته في البلاط المقدوني، "ولا شك أن هذه النشأة قد أثرت كثيرًا في تكوين "**أرسطو**" العقلي، حيث اهتم فيما بعد بالعلوم الطبيعية، وخاصة بعلوم الحياة، متأثرًا بمهنة والده، كما اهتم بتحليل الشئون السياسية، متأثرًا بتلك الفترة التي قضاها في البلاط المقدوني منذ حداثة سِنِّه"[3].

---

[1] قادة الفكر- أرسطو، د/ طه حسين، طبعة دار الهلال بمصر، سنة ١٩٣٥م، ص٨١، ٨٢.

[2] علماء علموا العالم، د/ هاني حسن، ط١ سنة ١٤١٨هـ= ١٩٩٧م، دار الأمل بالقاهرة، ص٣٣.

[3] أرسطو رائد التفكير العلمي، د/ مصطفى النشار، ط١ سنة ٢٠١٨م، مكتبة الدار العربية للكتاب بالقاهرة، ص١١.



وقد تُوفي والده وهو ما زال صبيًّا، فتعهده بالرعاية "**بروكسينوس**"، وأرسله إلى أثينا، فالتحق بأكاديمية "**أفلاطون**"، "وما لبث أن امتاز بين أقرانه، وظهرت عليه أمارات النجابَة والذكاء، فأعجب به أستاذه؛ لَمَّا تبين فيه ملامح العبقرية، فسمَّاه "**القَرَّاء**"؛ لسعة اطلاعه، كما سمَّاه "**العقل**"؛ أي عقل الأكاديمية المفكِّر، لذكائه الخارق، ثم أقامه معلِّمًا للخطابة، ولزم أستاذه عشرين سنة حتى وافته المنية، بعد أن أوصى لابن أخيه برئاسة الأكاديمية"[(١)].

وبعد وفاة "**أفلاطون**" غادر "**أرسطو**" أثينا، وذهب في بداية الأمر "إلى "**أسوس**" على شاطئ آسيا الصغرى، ثم إلى "**ليسبوس**"، وفي سنة ٣٤٢ق.م دعاه "**فيليب**"- ملك مقدونيا- إلى مملكته ليشرف على تعليم ابنه "**الإسكندر**"، وبعد أعوام قليلة عاد "**أرسطو**" إلى أثينا؛ ليؤسس مدرسة جديدة، أصبحت تعرف باسم "**اللوقيون**""[(٢)].

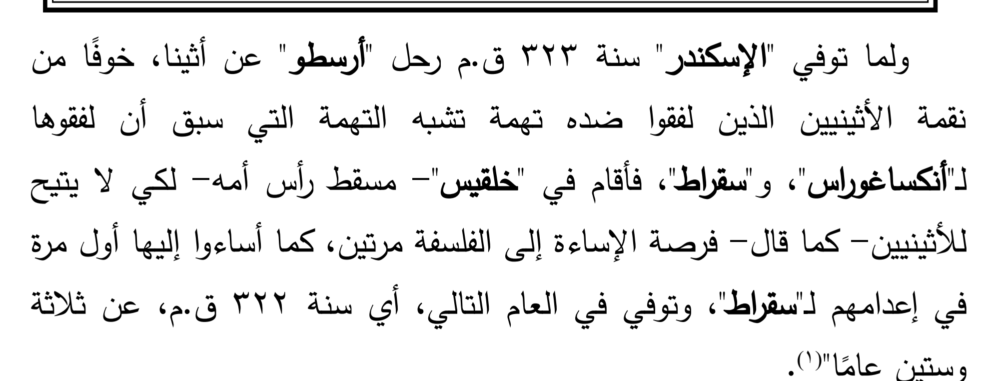
وقد فاقت مدرسته في نظامها، ومستوى الدراسة بها، جميع المدارس المعاصرة لها، وجمع فيها "**أرسطو**" جميع المخطوطات، "فكوّن مكتبة تعد نموذجًا احتذته مكتبات العالم القديم، كما أسَّس بها متحفًا للتاريخ الطبيعي، ويُروى أن "**الإسكندر**" قد ساعده في تأسيسها بمنحة مالية، كما أمر رجاله بإحضار كل ما يلزم أبحاث "**أرسطو**" من أحياء تقع في متناول أيديهم"[(٣)].

---

(١) مع الفلسفة اليونانية، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا، ط٣ سنة ١٩٨٨م، منشورات عويدات- بيروت، باريس، ص١٥١.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري- و.ج. أو. آرمسون، ترجمة: فؤاد كامل- جلال العشري- عبدالرشيد الصادق، مراجعة: زكي نجيب محمود، طبعة دار القلم- بيروت، لبنان، بدون، ص٣٨.

(٣) الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، ص٢٢٤.



ولما توفي "**الإسكندر**" سنة ٣٢٣ ق.م رحل "**أرسطو**" عن أثينا، خوفًا من نقمة الأثينيين الذين لفقوا ضده تهمة تشبه التهمة التي سبق أن لفقوها لـ"**أنكساغوراس**"، و"**سقراط**"، فأقام في "**خلقيس**"– مسقط رأس أمه– لكي لا يتيح للأثينيين– كما قال– فرصة الإساءة إلى الفلسفة مرتين، كما أساءوا إليها أول مرة في إعدامهم لـ"**سقراط**"، وتوفي في العام التالي، أي سنة ٣٢٢ ق.م، عن ثلاثة وستين عامًا"[1].

ويلاحظ أن "**أرسطو**" قد بلغ أوج ازدهاره في عصر فتوحات "**الإسكندر**"، ولكنه عاش في أثينا كغريب مقدوني، كرّس حياته للبحث العلمي، والفكر الفلسفي، "ولم يشارك عمليًّا في الحياة السياسية التي كان يتم فيها أعظم أحداث التاريخ اليوناني، مما يرجِّح الرأي الذي يصفه بأنه كان يحتمي بكبار الشخصيات السياسية، ولكنه كان ينأى بنفسه عن الخوض في معترك الحياة"[2].

ثالثًا: **مصنفاته**:

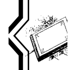
لم يترك "**أرسطو**" فنًّا إلا وطرقه، ولا مذهبًا من مذاهب الفلسفة والأخلاق إلا عالجه، ولا نظامًا اجتماعيًّا إلا تناوله بالدرس والنقد، فله مؤلفات في الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والنفس، والأخلاق، والسياسة... وغيرها.

وقد كان من عادة "**أرسطو**" أن يمشي مع تلاميذه في الصباح، يتناقشون في المشكلات الفلسفية، وفي المساء يوجّه دروسًا لجمهور أكبر من الناس، وبالتالي فقد قُسِّمت مؤلفات "**أرسطو**" إلى سماعية أو خاصة، وجمهورية أو عامة، والغالب

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين، د/ ماجد فخري، ط١ سنة ١٩٩١م، دار العلم للملايين- بيروت، لبنان، ص١٠٠.

[2] الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، ص٢٢٤، ٢٢٥.



"أنه كان يخص تلاميذه المتخصصين بالبحث في الموضوعات الأكثر تجريدًا وتعقيدًا، كالمنطق، والفيزيقا، والميتافيزيقا، في حين كان يتناول في محاضراته العامة بحث المسائل المتعلقة بالخطابة، والسياسة، والأخلاق"[1].

كما كان "**أرسطو**" يطلب من تلاميذه أن يجمعوا المعلومات في الميادين العلمية المختلفة، وينسّقوها، "كعادات البرابرة، ودساتير المدن اليونانية، وتواريخ الفائزين في الألعاب الرياضية الأثينية، وأعضاء الحيوانات، وعاداتها، وأوصاف النباتات وتوزيعها، وتاريخ العلوم والفلسفة، وأضحت هذه المعلومات ذخيرة طيبة من المعلومات، يستمد منها رسائله المختلفة التي يخطئها الحصر، وكان أحيانًا يولي هذه المعلومات من الثقة أكثر مما تستحق"[2].

وتنقسم آثار "**أرسطو**" إلى قسمين مختلفين في الطابع والأسلوب، هما: المحاورات أو المواعظ، والمباحث أو المقالات، أما **القسم الأول** فيقال أنه قد كتبها في شبابه على طريقة أستاذه "**أفلاطون**"، "وقد ضاعت كلها، وحفظت لنا كتبه العلمية، وهي ترجع إلى عهد "**اللوقيون**" فيما يرجّح، وهي موضوعة في قالب تعليمي، لكل منها موضوع خاص لا يحيد عنه، والكلام فيه مرتب ترتيبًا منطقيًّا، فلا حوار، ولا استطراد، ولا انتقال من مسألة إلى أخرى لمجرد تداعي المعاني"[3].

---

(1) المرجع السابق، ص٢٢٤.
(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، طبعة دار الجيل- بيروت، بدون، جـ٧، ص٤٩٥.
(3) الجمع بين رأيي الحكيمين، لأبي نصر الفارابي، تقديم وتعليق: د/ ألبير نصري نادر، ط٢ سنة١٩٨٦م، دار المشرق- المكتبة الشرقية- بيروت، لبنان، ص٢٦.

فالمباحث، أو المقالات تنطوي على جوهر فلسفة "**أرسطو**"، لا سيما بعد أن تحرر من تأثير أستاذه "**أفلاطون**"، ويمكن قسمة المباحث- **كما بيَّن الدكتور/ ماجد فخري**- إلى ستة أقسام فرعية:

١- **المنطقيات، وتشمل:** المقولات (قاطيغورياس)، العبارة (باري آرمنياس)، التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأولى) أو القياس، التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) أو البرهان، المغالطة (سوفسطيقا)، والجدل (طوبيقا).

٢- **الطبيعيات، وتشمل:**

أ- مبادئ الفلسفة الطبيعية: مقالة الطبيعة، أو السماع الطبيعي- في الكون والفساد- كتاب السماء- الآثار العلوية.

ب- **علم النفس:** في النفس- الحسّ والمحسوس- في الذكر والتذكر- في النوم- في الأحلام- في تعبير الرؤيا- في طول العمر وقصره- في الحياة والموت- في التنفس.

٣- **البيولوجيات، وتشمل:** كتاب الحيوان، ويحتوي على: في أجزاء الحيوان، في حركة الحيوان، في نشوء الحيوان.

٤- **الإلهيات**، وتقتصر على كتاب "ما بعد الطبيعة".

٥- **الأخلاق والسياسة**، وتشمل: الأخلاق النيقوماخية- الأخلاق اليوديمية- كتاب الأخلاق الكبير- كتاب السياسة- دستور أثينا.

٦- **الخطابة والشعر**، وتشمل: في الشعر- في الخطابة[1].

هذا وقد نُسِب إلى "**أرسطو**" عدد كبير من المؤلفات المنحولة من المصادر اليونانية والعربية، ولكن النقد أثبت عدم صحة نسبتها إليه.

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين، د/ ماجد فخري، ص١٠١: ١٠٣.




رابعًا: فلسفته:

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعظم درجة استطاعت أن تبلغها عند "**أفلاطون**" و"**أرسطو**"، فمذهباهما يمثلان قمة الشعور بالذات، وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية وقد تجلّى بأجلى مظاهره، وعلى الرغم من عبقريتهما النادرة، وكونهما يصدران عن روح واحدة، ويعبِّران عن أعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته أن يصل إليها، إلا أن ذلك لا يمنع- وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج- أن تظل بينهما فروق أساسية لا يُستهان بها، فبينما كان "**أفلاطون**" يحلّق في عالم المثل، ويتخذ منها أساسًا للوجود الحق، إذ بـ"**أرسطو**" يتشبث بدنيا الواقع والحسّ، فينكر عالم المثل، وينظر إلى الطبيعة نظرة علمية مدققة، يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل، لا قفزة فيه ولا طفرة، فإلى "**أرسطو**" إنما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية، وتفريع العلوم منها، وإيجاد المنطق منظمًا مرتبًا، له أسسه وقوانينه، حتى لُقِّب من أجل ذلك بالمعلم الأول.

لقد "فصل "**أرسطو**" تمامًا بين فلسفته، وحياته المُكرّسة للدرس، وبين العمل... وقد عمل في فلسفته على تسليط الشعور بالواقع ومتطلبات اليقين، على غريزة البحث وارتباك النظرة المجردة، لقد أراد بفلسفته إعادة الفكر من السماء إلى الأرض، والبرهنة على أن الحقيقة موجودة في الأشياء الفردية، وعلى أن المثل العليا ليست منفصلة عن كائنات هذا العالم، وعلى أن الفضيلة يجب أن تجد قاعدتها وثوابها هاهنا، واستطاع "**أرسطو**" أن يحوِّر- دفعة واحدة- مجرى توثب الأفلاطونية؛ لأنه اكتشف الأداة التي لا مثيل لها، أداة المنهج الفلسفي، التي هي طريقة عامة في التحليل والبرهنة، والتي باستطاعتها- ظاهريًّا- أن تشبع جميع الرغبات العقلية التي استحثها "**أفلاطون**"، والتي باستطاعتها- كذلك- أن تترك هذه الرغبات جدباء وقاحلة، هذه الأداة هي المنطق، كما نفى "**أرسطو**" من الفلسفة- بسرعة وعبقرية وإتقان- كل شيء لا يدخل في نطاق الدستور



الضروري، وذلك بعد أن حدد هذا الدستور الخالد المتعلق بالمباحث الكلامية في الفلسفة"[1].

والفلسفة عند "**أرسطو**" تتناول العلوم النظرية، والعلوم العملية، والعلوم الأدبية، وتدخلها جميعًا في إطارها، فلم يترك "**أرسطو**" فنًّا من الفنون، ولا لونًا من ألوان البحث العلمي إلا عرض له، وقال كلمته فيه، فهو "الفيلسوف الوحيد الذي حاول- في العصر القديم- أن ينظم العلم الإنساني من جهة، ويستقصى قوانين التفكير، والتعبير، والسيرة العامة والخاصة، من جهة أخرى، ففلسفته تدور على هذين الأمرين"[2].

إن فلسفة "**أرسطو**"- كما يقول "الدكتور/ **محمد عبدالرحمن مرحبا**"- "فلسفة طويلة النفس، كل شيء فيها يجري في دقة باردة، ويدور على منوال التجريد، فيستقصي الفكرة من الفكرة، ويتبعها في مدها وجزرها، ويسير وراءها في دوراتها الضيقة، ومنعطفاتها المنعرجة، وهي- أيضًا- فلسفة واقعية، تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها، وتنشب فيه أظفارها، وتنفذ في أغواره، ومساربه، بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة، في نظام محكم من التصورات، التي يأخذ بعضها برقاب بعض، وهي أخيرًا طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل؛ لتقيم صرحًا شامخًا لا يفارق الأرض، قواعده أوّليات العقل وبدهياته، ولبناته الوقائع المحسوسة، وملاطه البرهان والاستدلال، وعِلّيّته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك، من نتائج وأوضاع قوامها التجريد، وهذا التجريد تابع للوجود الحسِّي، ونتيجة من نتائجه، لا وجود له إلا بوجود العقل"[3].

وبذلك كان "**أرسطو**" على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني عامة، والفلسفة اليونانية خاصة.

---

(1) الفلسفات الكبرى، بيير دوكاسّيه، ترجمة: جورج يونس- كمال يوسف الحاج، ط٣ سنة ١٩٨٣م، منشورات عويدات- بيروت، باريس، ص٥٠: ٥٢.
(2) قادة الفكر، د/ طه حسين، ص٨٨.
(3) الفلسفة اليونانية، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا، ص١٥٦،١٥٧.

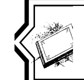
المبحث الأول: فكرة الألوهية قبل "أرسطو"

كانت المدن والمستعمرات المنتشرة في البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب مستقلة في سياستها وإدارتها، ولكنها كانت تؤلف عالمًا واحدًا، هو العالم اليوناني، تجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين، وما برح المؤرخون المحدثون يقطعون بأن الأساطير اليونانية القديمة هي المصدر العقدي عند اليونان، وذلك بما تحويه من قصص عن أصول الآلهة، وأسمائها، وأنسابها، وأشكال الطقوس، وأسس العبادات، إلا أن هذا المصدر بطبيعة الحال يظل محلّ جدل وخلاف؛ ذلك لأنه مجهول النشأة والنسب، كما أن كتابات رواة التاريخ الأُوَّل لم تخل- كذلك- من الخلط والتحريف، وإذا ما طرحنا هذا الغموض، وتلك التعقيدات، التي تتسم بها الديانة اليونانية جانبًا، فإننا سنجد أن الأساطير اليونانية تُعَدُّ بلا منازع النموذج الأمثل لطور السذاجة في تلك الديانة.

ثم كانت نظريات الفلاسفة الدينية، التي لم تكن تشكل قطيعة معرفية مع الفكر الموروث، ولا جحودًا تامًّا للمعتقدات السائدة، بل جاءت مواكبة لتطور الحياة اليونانية، ومصاحبة للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي نبتت فيها، ولا أدل على ذلك من الثوب الأسطوري الذي كان ينتحله الكثير من الفلاسفة، لصياغة نظرياتهم في تفسير الكون ونشأة الحياة، والتدليل على وجود الآلهة وعالم الأرواح.

وقد كانت فكرة التوحيد مُشَوّشة عند "**سقراط**"، والسابقين عليه، إلا أنها كانت أكثر وضوحًا عند "**أفلاطون**"، الذي نجح في بلورتها وجعلها المحور الأساسي لفلسفته الإلهية، واستطاع أن يخلِّص الديانة اليونانية- إلى حد كبير- من الطابع الهومري، وإن ارتدى الثوب الأسطوري في وصف عالمه الجديد، وهذا ما سيتضح من خلال هذا المبحث- بمشيئة الله تعالى.





المطلب الأول: فكرة الألوهية بين الخرافة والأسطورة[1]

ما برح المؤرخون المحدثون يقطعون بأن الأساطير اليونانية القديمة هي المصدر الرئيس للفكر العقدي عند اليونان، وذلك بما تحويه من قصص عن أصول الآلهة، وأسمائها، وأنسابها، وأشكال الطقوس، وأُسس العبادات، إلا أن هذا المصدر بطبيعة الحال يظلّ محلّ جدل وخلاف؛ ذلك لأنه مجهول النشأة والنسب، وقد اختلف الباحثون حول أصول معظم الأساطير التي رواها وكتبها اليونانيون، فرَدَّها البعض إلى **البلاسيجيين**[2]

---

[1] (الخرافة في اللغة: الحديث المستملح المكذوب، وفي الاصطلاح تطلق على عدة معان، الأول: الاعتقاد أن بعض الأفعال، أو الألفاظ، أو الأعداد، أو المدركات الحسية، تجلب السعادة أو الشقاء، والثاني: هو إطلاق هذا اللفظ على كل اعتقاد باطل أو ضعيف، والثالث: هو إطلاقه على كل مذهب، أو مبدأ، مبالغ فيه، بغير نظر ولا قياس، وإذا ابتعد الشعور الديني عن غايته وانقلب إلى مجرد قيام المرء بأفعال وحركات ظاهرة يعتقد أن لها تأثيرًا في سعادته سمي بالخرافة الدينية، أما "الأسطورة" فهي في اللغة: الحديث الذي لا أصل له، ولها في الاصطلاح عدة معان، منها: أن الأسطورة قصة خيالية ذات أصل شعبي تُمثِّل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معانٍ رمزية، وقيل هي الصورة الشعرية التي تُعبّر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي، يختلط فيه الوهم بالحقيقة، وتطلق على صورة المستقبل الوهمي الذي يُعبّر عن عواطف الناس، وينفع في حملهم على إدامة الفعل، وقصارى القول فيها أن الأساطير تتضمن وصفًا لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم). المعجم الفلسفي، جميل صليبا، جـ١، ص٧٩، ٥٢٧.

[2] (البلاسيجيون: هم السكان الأصليون الذين سكنوا شبه جزيرة البلقان قبل قدوم الإغريق إليها، وكان زمن ظهورهم من ٣٥٠٠ إلى ٢٠٠٠-١٩٠٠ ق.م، وهم من أصل أسيوي، كانت لهم حضارة زراعية أطاح بها المستعمرون بعد غزوهم لبلادهم). الفكر الديني عند اليونان، د/ عصمت نصار، ط٢ سنة ٢٠٠٥ م، دار الهداية بالقاهرة، ص٢١.



ورَدّها البعض الآخر لِكُتّاب الملاحم[1] الكبار من شعراء اليونان، مثل: **هوميروس**[2] **وهزيود**[3].

وتنزع بعض الدراسات المعاصرة إلى أن أساطير البلاسيجيين، والملاحم المنسوبة لهوميروس وهزيود، قد تعرّضت جميعها إلى الإضافة والتحريف في عصور مختلفة، وتبعًا للظروف الاجتماعية والسياسية التي مرّت بها الثقافة اليونانية، الأمر الذي نأى بها عن سجل التاريخ، وقذف بها في ميدان الأدب[4].

أما كتابات رواة التاريخ الأُوَّل فلم تخل كذلك من الخلط والتحريف؛ ولعل السبب في ذلك يرجع إلى استقاء مصادرها من الملاحم، التي تظل هي الأخرى محلّ شك وخلاف شائك، يمتنع معه تحقيق القول الفصل في ذلك، أضف إلى

---

[1] (الملاحم: جمع ملحمة، واللام والحاء والميم أصل فيها يدل على التداخل، كاللحم الذي هو متداخل بعضه في بعض، وسميت الحرب ملحمة لمعنيين: أحدهما: تلاحم الناس وتداخلهم بعضهم في بعض، والآخر: أن القتلى كاللحم الملقى). معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، طبعة دار الفكر سنة ١٩٧٩م، جـ٥، ص٢٣٨، مادة لحم.

[2] (على الرغم من شهرة هوميروس إلا أنه في نظر كثير من المختصين مجهول النشأة والنسب، فلم يُعرف عنه سوى أنه شاعر أعمى عُرف في بلاد الإغريق، أما مولده فقد اختُلف فيه، فالبعض يقول أنه ولد في القرن التاسع أو العاشر قبل الميلاد، والبعض يقول أنه ولد في القرن الحادي عشر قبل الميلاد، كما اختلفوا حول موطنه– أيضًا– فقيل إنه من أصل أسيوي، وقيل أنه من أصل مصري، وقيل أنه إغريقي، في حين= =ينكر فريق منهم شخصية هوميروس على الإطلاق، وفريق آخر يرى أن هوميروس لم يكن شخصية واحدة، بل عدة شخصيات ظهرت في أحقاب زمنية مختلفة). الفكر الديني عند اليونان، د/ عصمت نصار، ص٩٥.

[3] (هزيود: هو أحد شعراء اليونان الكبار من أبناء أيونيا، وتُجمع العديد من الدراسات على أنه ولد في القرن الثامن قبل الميلاد، وأنه اشتغل بفلاحة الأرض التي ورثها عن أبيه هو وأخوه الأصغر برسيس، ثم ترك الزراعة وراح يجوب البلدان يروي أشعاره، وانتهى به المطاف في بلدة أوينوي التي مات فيها مقتولاً). العقائد الدينية عند قدماء اليونان، د/ علي عبدالواحد وافي، ط١ سنة ١٩٦٤م، لجنة البيان العربي بالقاهرة، ص٣.

[4] التاريخ اليوناني– العصر الهلاري، عبداللطيف أحمد علي، طبعة دار النهضة العربية ببيروت سنة ١٩٧٦ م، جـ١، ص ٨٥.

ذلك عدم دراية من قاموا بتأليفها بأصول ديانة الآخيين[1] من جهة أخرى، فجلهم من أصل غير يوناني، وعلى رأسهم **هيرودوت** (٤٨٤-٤٢٥ق.م) الذي ينحدر من أصول أسيوية، وقد خلط عند حديثه عن الديانة اليونانية بين آلهتها وآلهة بابل ومصر وآشور[2].

كما بلغت الأساطير شأنًا في التوفيق بين معتقدات البلاسيجيين والآخيين من جهة، والمعتقدات الوافدة من مصر والهند وفارس من جهة أخرى، الأمر الذي حال بين المهتمين بالدراسات المقارنة وبين تحديد السِّمات الرئيسة للديانة اليونانية، وتمييز معبوداتها عن معبودات وآلهة الثقافات المجاورة، ذلك فضلاً عن "النسيج الخرافي الذي انتحله اليونانيون في تسجيل انتصاراتهم، ووصفهم عالم الآلهة وما يحدث فيه، وتحديد أنساب الأرباب وأُسَرهم"[3].

وإذا ما طرحنا هذا الغموض، وتلك التعقيدات، التي تتسم بها الديانة اليونانية جانبًا، فإننا سنجد أن الأساطير اليونانية تُعَدّ بلا منازع النموذج الأمثل لطور السذاجة في هذه الديانة، فهي لا تعدو في هذه المرحلة أن تكون روايات خرافية،

---

(1) (الآخيون كما يصفهم هومر في شعره هم شعب يتكلم اللغة اليونانية، يسكنون جنوبي تساليا، وإذا كان هذا الشعب قد أصبح أقوى القبائل اليونانية فإن هومر يطلق اسمه على جميع اليونان الذين حاربوا طروادة، ويصف المؤرخون والشعراء اليونان الذين عاشوا في أيام مجد البلاد الأدبي بالآخيين، كما يصف البلاسيجيين بأنهم أهل البلاد الأصليين، وقيل إن الآخيين من شعوب أوروبا الوسطى، نزحوا إلى بلاد اليونان من عام ٢٠٠٠ ق.م، وجاءوا معهم بعبادة زيوس وغيره من الآلهة السماوية، واتخذوا اليونانية لغة لهم، واتبعوا أساليب الحياة اليونانية، وأقاموا من أنفسهم زعماء إقطاعيين يحكمون من قصورهم الحصينة البلاسيجيين الخاضعين لسلطانهم). قصة الحضارة، ول. ديورانت، جـ٦، ص٧٤، ٧٥.

(2) الفكر التاريخي عند الإغريق، أرنولد توينبي، ترجمة: لمعي المطيعي– محمد صقر خفاجة، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٦م، ص١٠: ١٥.

(3) أساطير إغريقية، د/ عبدالمعطي شعراوي، ط٢ سنة ١٩٩٢م، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، جـ١، ص١١.



تتضمن ظروفًا وأحداثًا خارقة تقوم بها الآلهة، أو أبطال خرافيون من البشر، تختلف تمامًا عن الظروف والأحداث التي يقوم بها الإنسان العادي، ويؤكد الأستاذ/ "**ميرسيا إيلياد**" في كتاباته عن تاريخ الأديان أن الأساطير اليونانية مثل غيرها، يجب النظر إليها باعتبارها ظاهرة دينية، ومصدراً مهمًّا للمعتقدات والعبادات، موضحًا أن الأثر الذي تحدثه الأسطورة أعظم قوة من تلك التعاليم المباشرة التي تحويها الأسفار المقدسة، ذلك على الرغم من سذاجتها وصبغتها الخرافية[1].

وإذا ما نظرنا إلى مضمون الأساطير الدينية اليونانية فإننا سنجده يحوي بعض القصص الخرافية التي توضح نشأة الكون، وتُفسِّر الظواهر الطبيعية، وتصوّر قدرة الآلهة وقوتها، وصفاتها، وعلاقتها بالإنسان، ومدى تأثيرها عليه، وكذا المبادئ الأخلاقية، وأصول العبادات، والطقوس، وآداب المنزل والزواج، وتحديد العلاقة بين أفراد الأسرة.

ولم تقف الأساطير اليونانية عند هذا الحد، بل امتدت– كما ألمحت منذ قليل– إلى صفات الآلهة وعاداتهم وأخلاقياتهم، فبعضها يروي فضائح "**زيوس**"– كبير الآلهة– الغرامية، وقصص مطاردته لعشيقاته، وغيرة زوجته "**هيرا**" عليه.

وبعضها يُصوّر فضائح "**أفروديتي**"– إلهة الحب والجمال– الإلهة اللعوب، وقصة اكتشاف زوجها الإله "**هيفايستوس**"– إله الحدّادين والصُنَّاع– لخيانتها له في مخدع الزوجية، وبعضها يُصوّر مغامرات الآلهة الذكور مع العذارى من

(1) الأسطورة وعلم الأساطير، دائرة المعارف البريطانية، ترجمة: عبدالناصر محمد نوري، طبعة الشئون الثقافية العامة ببغداد سنة ١٩٨٦م، ص١٠: ١٥.



الإلهات والبشر، مثل مطاردة "**هاديس**"– إلهة العالم السفلي– "**لبرسيفوني**"– عذراء الحنطة– ابنة "**ديميتر**"– إله القمح– واختطافه لها[1].

وقد ميّزت الأساطير اليونانية في أقاصيصها بين " آلهة الأوليمب" الإثنى عشر، وبين الآلهة الأرضية الصغرى، ورفعت الآلهة الأولى عن غيرها، وكشفت عن قوتي القَدَرْ والحظّ اللتين تتحكمان في مصائر الآلهة والبشر معًا، وتحدّثت كذلك عن العَرَافَة، والتنبؤ، والقرابين، وعالم الموتى.

وقد قنع العوام في هذا الطور بتلك المعتقدات، وصدّقوا هذه الخرافات، بيد أن بعضهم اعتبر هذه الأقاصيص رموزًا لا يقدر على فهمها إلا الحاذق الماهر المطّلع على الأسرار، أما القليل منهم– كما يوضّح ذلك "**هـ.ج. روز**"– فقد أدرك تهافتها وسذاجة مضمونها، وقُبْح محتواها، لا سيما تلك التي تتحدث عن عالم الآلهة، وتبين أنها عاجزة عن الرد عما يدور في رأسه من تساؤلات، مثل: من الذي أوجد آلهة الأوليمب؟ وكيف يكون الإله مستغرق في الرذيلة ويدعو إلى الفضيلة؟ وكيف يتدنى الإله ويتصرف مثل البشر؟ وهل يمكن للإنسان أن يترقَّى لمرتبة الألوهية ويُكتب له الخلود؟ وماذا بعد الموت؟ وكيف يُثاب المحسن ويُعاقب المسيء؟ وغير ذلك من تساؤلات؛ الأمر الذي دفع العديد من أدباء اليونان إلى صياغة بعض الأساطير التي تعالج مثل هذه القضايا.

بينما راح نفر منهم يُعدِّل في الأساطير القديمة، ويقوّم ما بها من اعوجاج ومواطن للذلل، وأُطلق على هؤلاء وأولئك رجال الإصلاح الديني، واعتبر

---

[1] التاريخ اليوناني، عبداللطيف أحمد علي، جـ١، ص٢١١: ٢١٥، ٢٣٢، ٢٤٠.

المؤرخون زمن ظهورهم عصر الإصلاح العقدي الممهِّد للطور الفلسفي لهذه الديانة فيما بعد[١].

وقد ذهب أحد الكُتَّاب اليونان ويُدعى "**إويهيمروس**"- حوالي القرن الثالث ق.م- إلى أن آلهة الأوليمب- التي تحدثت عنها الأساطير اليونانية- ليست من خلق هوميروس أو هزيود، ولا هي من الخرافات الموروثة، بل هم أبطال عظام قاموا بجلائل الأعمال، واتسموا بمكارم الأخلاق، ومن أجل ذلك رفعهم الناس إلى مرتبة الألوهية، محاولاً بذلك الإجابة على السؤال المطروح: من أين جاءت آلهة الأوليمب؟ وما هو أصلها؟ وقد ذاع هذا التأويل بين اليونانيين، وعُرف أصحابه بأرباب النزعة الإويهيمروسية[٢].

أما موضوع الموت، ومصير الروح بعد مفارقتها البدن، والحساب، وغير ذلك من قضايا العالم الآخر فلم يتطرق لها اليونانيون بشكل مباشر- كما يوضّح ذلك "**جاك شورون**"- مخافة اللعنة، بل كانوا يعتبرون الخوض فيها سبيلاً للإلحاد، وانتهاكًا لستر أسرار هذا العالم الغامض، الأمر الذي يُبرِّر ظهور الديانات السرية كالأورفية، واتهام أربابها بالمروق والإلحاد والهرطقة، وذيوع فكرة البطل باعتبارها طوق النجاة من هذا المصير المخيف، والاعتقاد بأن الخلود من نصيب الأبطال المخلصين لأوطانهم[٣].

---

[١] الديانة اليونانية القديمة، هـ.ج. روز، ترجمة: رمزي عبده جرجس، مراجعة: محمد سليم سالم، طبعة دار نهضة مصر بالقاهرة سنة ١٩٦٥م، ص١٢٨.

[٢] المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ترجمة: د/ إمام عبدالفتاح، مراجعة: د/عبدالغفار مكاوي، طبعة المجلس الوطني للثقافة بالكويت سنة ١٩٩٣م، ص٧٦.

[٣] الموت في الفكر الغربي، جاك شورون، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم: د/ إمام عبدالفتاح، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون بالكويت، عدد إبريل سنة ١٩٨٤م، ص٢٥: ٤٢.

ويوجز "**ول. ديورانت**" سمات هذه المرحلة من الديانة اليونانية بقوله: "إن بداية ديانة اليونانيين كانت مطبوعة بالطابع البلاسيجي في معتقداتها، وأسلوبها، الخرافي الأسطوري، وأن مظاهر الإلحاد والإصلاح لم تخرج عن نطاق التعديل في هذه الأساطير، أو الارتياب والشك في صحتها، ولكنها لم ترق إلى مرتبة النقض والاستبعاد والإضافة والابتكار، الذي تميّز به الطور الفلسفي... ومع ذلك فإن الديانة اليونانية لم تستطع التخلص تمامًا من النسيج الأسطوري، ولم تجحد المعتقدات التليدة جحودًا تامًّا، بل على العكس من ذلك، كانت تحاول إيجاد تبريرًا معقولاً لها ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً"[1].

---

[1] قصة الحضارة، ول. ديورانت، جـ٦، ص٣١٧: ٣٤٠.



المطلب الثاني: فكرة الألوهية بين الدين والفلسفة

تؤكد العديد من الدراسات على أن نظريات الفلاسفة الدينية- قبل **أفلاطون**- لا تُشكِّل قطيعة معرفية مع الفكر الموروث، ولا جحودًا تامًّا للمعتقدات السائدة، بل جاءت مواكبة لتطور الحياة اليونانية، ومصاحبة للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي نبتت فيها، ولا أدلُّ على هذا من ذلك الثوب الأسطوري الذي كان ينتحله الكثير من الفلاسفة؛ لصياغة نظرياتهم في تفسير الكون ونشأة الحياة، والتدليل على وجود الآلهة وعالَم الأرواح.

فما برح الفلاسفة يبررون نشأة الكون بالحب الذي جمع عناصره الإلهية، ويؤكدون أن العناصر الطبيعية التي ردّوا نشأة الكون إليها- الماء، الهواء، التراب، النار- ما هي إلا صورة من صور الألوهية، وأن نظرياتهم حيال الوجود لا تعدو إلا أن تكون إلهامات ونبوءات من أرباب السماء.

وعلى الرغم من هذه المسحة المحافظة التي نبت فيها هذا الطور، إلا أننا نجد أن سمات التجديد واضحة جليّة في كتابات الذين أنكروا التشبيه والتجسيد والكثرة، في نظرتهم للألوهية وفكرتهم عنها، فجعلوا من آلهة الأوليمب مجرد رموز لعَالَم مفعم بالأسرار، لا يمكن فك طلاسمه إلا بالتأمل العقلي، والتزوّد بالمعارف المختلفة، من الثقافات المجاورة.

وتُجمع العديد من الدراسات على أن هذا الطور هو طور نضج التفكير الديني عند اليونان؛ حيث تهذيب الأساطير، وتناول قضية الوجود وعالم الروح من منظور عقلي جديد، وانتحال بعض المعتقدات المصرية والهندية والفينيقية في صياغة المعتقدات الجديدة.

وحسب الباحث قبل الخوض في تناول فكرة الألوهية عند فلاسفة اليونان الأوائل– الذين سبقوا أفلاطون– من مناقشة بعض الآراء والكتابات التي تعرضت لطبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة في الحضارة اليونانية.

فذهبت بعض الدراسات إلى اعتبار أن موقف فلاسفة اليونان حيال تفسير الوجود وعِلّته وأصله، وكتاباتهم عن عالَم الروح وطبيعة الإله، ثورة ناقضة للفكر الديني، الذي ساد الحياة الثقافية اليونانية منذ القرن العاشر قبل الميلاد، حتى ظهور بواكير البحث الفلسفي في القرن السادس قبل الميلاد[1].

كما تَعْتَبِر النِّتاج الفكري لهؤلاء الفلاسفة إبداعًا أصيلاً، نَقَل العقلية البشرية من طور الخرافة والأساطير الدينية إلى طور العلم والمعرفة الفلسفية[2].

ومن ثم نجد أن هذه الدراسات تُفرّق بين فلاسفة اليونان وغيرهم، من أصحاب الرؤى والنزعات في الثقافات الأخرى؛ فتنعت اليونانيين– كما يذهب إلى ذلك "الدكتور/ أحمد فؤاد الأهواني"– بأنهم أرباب دين فلسفي من اختراعهم، شاغل بالأفكار والتصورات، وشاغر من قيود السلطة الكهنوتية، وصل إلى ذروته عند "**أفلاطون**" و"**أرسطو**" حيث علم الدين الحقيقي[3].

أما المصريون والبابليون والآشوريون والهنود، وغيرهم من أصحاب الثقافات الأخرى، فهم–كما يذهب إلى ذلك "**برتراند رسل**"– أصحاب حكمة دينية، مقيدة بالتراث العقدي التليد، وكهنة المعابد، والنصوص المقدسة، ولا تهدف مباحثهم

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين– زكي نجيب محمود، ص١: ١٥.

(2) مبادئ الفلسفة، أ. س. رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، ط٤ سنة ١٩٣٨م، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ص٩٥: ٩٩.

(3) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د/ أحمد فؤاد الأهواني، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٥٤م، ص٨، ٢٠: ٢٢.

وتعاليمهم إلا إلى تدعيم الحقائق الإيمانية [١]، في حين أن فلاسفة الإغريق-كما يذهب إلى ذلك "ريكس وورنر"- كانت غايتهم هي الحقيقة المجردة، وعِلَلْ الأشياء في ذاتها، استجابة للأسئلة التي كانت تدور في عقولهم[٢].

وعلى العكس من ذلك تذهب بعض الدراسات إلى مصادرة النِّتاج الفلسفي اليوناني إلى الدين؛ فتردّ معظم نظريات الفلاسفة حيال الوجود والحياة ومصير الروح بعد الموت إلى الديانات الشرقية، وتعدّ مباحث اليونانيين الفلسفية من طاليس إلى أفلوطين مجرد عملية تهذيب، أو تنقيح، للفكر الديني الموروث، ومن ثم تبدو حكمة اليونان في رأيهم وكأنها خادمة للدين[٣].

وعلى مقربة من هذا الرأي ينزع الفيلسوف الألماني "**نيتشة**"، فيردّ النظريات اليونانية في تفسير الوجود إلى نزعة صوفية، تُرجِع الموجودات المتفرقة الكثيرة إلى مبدأ واحد، تفنى فيه الذات في الموضوع.

وذهب "**كارل يوئل**" إلى أن الطور الفلسفي للديانة اليونانية نحى منحى وجوديًّا، فجعل من مفهوم الإله وعناصر الطبيعة وجودًا واحدًا، فالله عند **طاليس** هو الماء؛ وعند **ديموقريطس** هو العقل الكلي، وجعله **إنكسمندريس** اللا محدود، وجعله **هيرقليطس** العقل[٤].

---

[١] تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، ط٣ بدون، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، جـ١، ص٢٣: ٢٩.

[٢] فلاسفة الإغريق، ريكس وورنر، ص١٠، ١١.

[٣] دروس في الفلسفة، محمد كمال جعفر، طبعة مكتبة دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٧٥م، ص٦٩، ٧٢، ٧٦.

[٤] ربيع الفكر اليوناني، د/ عبدالرحمن بدوي، ط٣ سنة ١٩٥٨م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ص٨٥، ٨٦.

وإذا ما طرحنا مشكلة الأصول المعرفية للنظريات الفلسفية- شرقية كانت أم غربية- جانبًا، فإننا سوف نخلص إلى نتيجة تضمنتها الآراء السابقة- على الرغم من تباينها- ألا وهي: أن الطور الفلسفي في الديانة اليونانية يعد مكمّلاً للفكر الديني اليوناني، ومن ثمّ لا يمكن فصله عن جذوره العقدية، والنسيج الأسطوري الذي انبثق منه.

وإذا ما انتقلنا إلى إسهامات الفلاسفة- قبل أفلاطون- في الفلسفة الإلهية فسوف نجد أُولى هذه الإسهامات في تلك الشذرات المنسوبة إلى "**طاليس**" (٦٢٤ – ٥٦٤ ق.م)، والتي منها قوله: "كل الوجود شاغل بالآلهة، حتى حجر المغناطيس، وأن جوهر الوجود هو الماء الحي[١].

وتؤكد بعض الدراسات المعاصرة على أن طاليس لم يكن ماديًّا في ردّه أصل الوجود إلى الماء، بل كان مرددًا لما جاء في الديانة المصرية القديمة، التي جعلت أصل الوجود الإلهة "نون"، أي الماء الذي ليس له قرار[٢].

وذهب "**جفري بارندر**"- أستاذ تاريخ الأديان في جامعة لندن- إلى أن طاليس "قد وضع الدوامة الأزلية "فورتكس- vortex" مكان "زيوس"، وطوّر المفهوم الأسطوري للأوقيانوس (المصدر الأول لكل مياه)، فجعل منه مادة أولية لكل الموجودات"[٣].

بينما يرى "**ل. ب. زيد مان**" في كتابه "الدين في المدينة الإغريقية القديمة" أن "أثر طاليس في الديانة اليونانية يبدو في تأكيده على التفرقة بين مرتبة الآلهة

---

(١) فلاسفة الإغريق، ريكس وورنر، ص١٣.
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، د/ مصطفى النشار، طبعة دار قباء بالقاهرة، سنة ١٩٩٨م، جـ١، ص١٠١.
(٣) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص٧٥.

وأنصاف الآلهة، من الجن والملائكة والعفاريت، والأبطال من البشر، تلك التي كانت غير واضحة في الطور الأسطوري لهذه الديانة"(١).

وإذا ما انتقلنا إلى "**فيثاغورس**" فسنجد أنه كان يمثل التيار الروحي في الفكر الديني اليوناني، ذلك الفكر الذي لم يُكتب له الانتشار أمام ذيوع الفكر الأسطوري الهومري، بل اعتُبر أصحابه من الملحدين، ومن ثمّ ظل هذا الجانب– كما يذهب إلى ذلك "**بنيامين فارتن**"– من العقائد سِرّيًا، وترجع معظم أصوله لأورفيوس، حيث الاعتقاد بخلود الروح وأزليتها، وأسبقيتها على المادة، وتناسخ الروح البشرية بعد الموت، لتبدأ دورة حياة جديدة في جسد آخر، وعبادة ديونيسيوس إله الخمر، وتفضيله على سائر الآلهة(٢).

وقد نُسجت حول شخصية "**فيثاغورس**" العديد من الأساطير؛ فقيل إن "له طبيعة إلهية، ومن ثمّ لا يليق لتلاميذه النطق باسمه، وأن الخير يأتيه من قوى علوية غير مرئية"(٣)، ورُوي أنه قال عن نفسه "إن الحكمة لا تنسب إلا للآلهة، وأنه لا يعدو أن يكون محبًّا لتلك الحكمة، أي فيلسوف"(٤).

و"**فيثاغورس**" من أشد رجال التاريخ استثارة للعجب والحيرة، فليس الأمر بالنسبة إليه– كما يذهب إلى ذلك "**برتراند رسل**"– "يقتصر على كون الروايات التي تُروى عنه خليطًا يكاد يستحيل على إنسان فصل صوابه عن باطله، بل إن

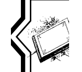
---

(1) Religion The incient Greek city, Louise Bruit Zaidman, Translated, Paul carledge Cambridge, 2 nd ed, 1994, P.176.

(٢) العلم الإغريقي، بنيامين فارتن، ترجمة: أحمد شكري سالم، مراجعة: حسين كامل، طبعة مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٨م، جـ١، ص٩: ٥٠.

(٣) الطبيعة والإغريق، إيرفين شرودنجر، ترجمة: عزت قرني، مراجعة: صقر خفاجة، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٢م، ص٥١، ٥٢.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٢٧.



الحقائق التي هي أقرب إلى الحق الصراح، وأبعد تلك الأجزاء عن اختلاف الرأي، تُصوِّر لنا نفسية غاية في العجب"(١).

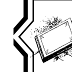
وقد كانت لديه نظرة مختلفة عن سابقيه، فقد حاول "تفسير سلوك الأشياء بالرجوع إلى صورتها، لا بالرجوع إلى مادتها أو الجوهر الذي صُنِعت منه، أي أن تكوين الأشياء يمكن أن يُعبَّر عنه تعبيرًا رياضيًّا، فالهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها، فالعدد هو أصل الأشياء لديه"(٢)، ولما كان أصل الأعداد هو العدد واحد، فقد ردّ هذه الأعداد إلى الواحد، وبالتالي فقد فسّر العالم بالمعقول، فمزج بين الرياضة واللاهوت.

كما كان لفيثاغورس شأن كبير في "نقل المعتقدات الدينية من مرحلتها الأسطورية الخرافية إلى مرحلة التعقل والفهم، وآمن بأن النفس أسمى من البدن؛ لأن جوهرها مختلف عن جوهره، ولذا فإن تطهير النفس واجب، حتى إذا ما تخلّصت النفس من هذا البدن استطاعت أن ترتفع إلى العالم الإلهي"(٣).

أما "**أكسينوفان**" (٥٧٠– ٤٨٠ ق.م) فقد كان فيما يختص بالآلهة حُرًّا في تفكيره، غير متردد، فقد رفض فكرة تجسيم الآلهة، وقال بوحدة الأشياء جميعًا، وأطلق على هذه الوحدة اسم "الألوهية"، ثم وضع "الألوهية" ذاتها موضع التساؤل والفحص، وخلص من هذا إلى أن "الألوهية تختلف اختلافًا جذريًّا عن الإنسان، سواء كان من الناحية الأخلاقية، أم من الناحية الفيزيقية، أما من الناحية الفيزيقية

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، جـ١، ص٧١، ٧٢.
(٢) فجر الفلسفة اليونانية، أحمد فؤاد الأهواني، ص٨٣ .
(٣) دراسات في الفلسفة اليونانية، محمد فتحي عبدالله– علاء عبدالمتعال، طبعة دار الحضارة بطنطا، بدون، ص٩١: ١٠٩.



فقد رفض "**أكسينوفان**" فكرة أن تكون الآلهة على صورة البشر رفضًا قاطعًا، فالإله لا يُشبه الإنسان، لا في صورته، ولا في فكرته"[1].

ومن صفات هذا الإله عنده أنه "أعظم من الآلهة والبشر جميعًا، ولا يُشبه في هيئته، أو عقله، واحدًا من البشر"، وفي هذا سلب للصفات عن الإله، فلم يخطر في باله أن يُقدِّم الإله بلا صورة كلية، بل إنه قد وجّه انتباه الإغريق إلى مشكلة الصورة التي عليها الإله، وبالتالي فقد كان "**أكسينوفان**" واحديًّا وليس موحدًا بالله؛ لأن التوحيد هنا– كما يقول "الدكتور/ **مصطفى النشار**"– "يمكن أن يؤخذ بأكثر من صورة، فكلمات "وحدة الوجود"، و"التأليه"، قد جاءت إلى الاستعمال بواسطة الكُتّاب المحدثين؛ ليعبّروا بهما عن تصورين مختلفين للوجود الإلهي، كلاهما يؤكد مبدأ الإله الواحد، وأصحاب هذه الآراء هم المؤلِّهون، الذين يعتقدون في إله واحد، وأنه الخالق، والأساس، في وجود كل الأشياء المتناهية، وهو نفسه بمعنى ما مُمَيّز عن العالم"[2].

غير أن "**أرسطو**" يذكر أن "**أكسينوفان**" "نظر إلى مجموع العالم، وقال أن الأشياء جميعًا عالم واحد، ودعا هذا العالم "الله"، ولم يقل شيئًا واضحًا، ولم يبين إن كان العالم عنده من حيث الصورة، أو من حيث المادة"، فكأنه كان حلوليًّا، أخذ القول بوحدة الوجود عن فلاسفة أيونية، وتصوّر الوجود تصورًا روحيًّا"[3].

---

(1) المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، أولف جيجن، ترجمة: عزت قرني، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٦م، ص٣٠٩، ٣١٠.

(2) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، د/ مصطفى حسن النشار، ط٢ سنة ١٩٨٨م، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ص٧٢، ٧٣.

(3) ما بعد الطبيعة، أرسطو طاليس، ط١ سنة ٢٠٠٨م، دار ذو الفقار، الينابيع- دمشق، مقالة الألفا، الفصل الخامس، ص٩٨٦، ب. س ٢٠– ٢٤.

ثم جاء "**بارمنيدس**" (٥٤٠– ٤٨٠ ق.م) فمضى في طريق التجريد والواحدية، الذي سار فيه "**أكسينوفان**" من قبله، وذلك في "قصيدته الرمزية التي سماها "في الطبيعة"، والتي أكّد فيها أن الحقيقة لا تُطلب إلا عن طريق الفكر والحدس؛ لأن الحواس في نظره خادعة"[١].

لقد كان "**بارمنيدس**"–كما يذهب إلى ذلك "**جورج سارتون**"– يتصور أن في وسع الإنسان أن يبلغ الحقيقة المطلقة بالوسائل المنطقية وحدها، فحاول أن يقيم الفلسفة الإيلية على أساس واحدي، بدقة بالغة، لتُعارِض التعددية، وهو في محاولته هذه أشبه ما يكون بالعالِم الرياضي، الذي يبحث عن الدقة أكثر من المتعارف والأمر الواقع، كما حاول تفسير الفرضية اليونانية القائلة بأن العالم كلٌ قابل للفهم، وأن الإنسان إذا آمن بالواحد الأوحد وجب عليه أن ينكر كل ما عداه[٢].

ويرى "**ييجر**" في كتاباته عن الفكر الأسطوري عند فلاسفة اليونان أن "أهمية "**بارمنيدس**" في العقيدة اليونانية تتمثل في تلك الصورة المجردة التي صوّر بها إلهه؛ حيث الأزلية والكمال والقدرة والعلم، تلك الصورة التي دفعت فكرة الألوهية الإغريقية صوب الرمزية والتوحيد والتجريد، بمنأى عن الصورة الحِسِّية في الأساطير القديمة"[٣].

---

[١] تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، جـ١، ص١٠١.
[٢] تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة: مجموعة من المؤلفين بإشراف: د/ إبراهيم مدكور، ط٣ سنة ١٩٧٨م، دار المعارف بالقاهرة، ص٤١.
[٣] فكرة الألوهية عند أفلاطون، د/ مصطفى حسن النشار، ص٧٦، ٧٧.

بينما يذهب "**برتراند رسل**" إلى أن أهمية "**بارمنيدس**" ترجع إلى تلك النزعة الصوفية المنطقية التي غرسها في الفلسفة اليونانية، تلك النزعة التي تجمع بين الحدس والعقل في سياق واحد[١].

وإذا ما انتقلنا إلى "**هيرقليطس**" (٥٤٠– ٤٧٥ق.م) فسوف نجده أقرب إلى روح الثورة على الديانة السائدة، منه إلى روح المُصْلِح الغيّور على الأصيل منها، فهو يصرح بكفره بإله الخمر، ويتمنى أن يمسك بهوميروس ويذيقه كل ألوان العذاب، جزاء لتلك التعاليم الدينية الفاسدة التي أغرى بها العوام، فنراه– كما يقول "**برتراند رسل**"– "يقف موقفًا عدائيًّا إلى حد كبير إزاء العقائد الدينية في عصره، لكن عداءه إزاءها ليس هو العداء الذي يكون عند صاحب النزعة العقلية العلمية، فكان له مذهبه الديني الخاص، الذي يُفسّر اللاهوت السائد في عصره، بحيث يلتئم مع مذهبه الديني، ثم يرفض بقية اللاهوت بكل ازدراء"[٢].

لقد كان "**هيرقليطس**" يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، ولولا التغير لم يكن شيء فإن الاستقرار موت وعدم، و"التغير صراع بين الأضداد، ليحل بعضها محل بعض، والشقاق أبو الأشياء ومَلِكها، فالوجود موت يتلاشى، والموت وجود يزول، والخير شر يتلاشى، والشر خير يزول، فالخير والشر، والموت والوجود، والكوْن والفساد، أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام، بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء"[٣].

---

[١] تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، جـ١، ص١٠١.

[٢] المرجع السابق، جـ١، ص٨٨، ٨٩.

[٣] تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٢٠.



وهذا العالَم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر، ولكنه "كان أبدًا، وهو كائن، وسيكون نارًا حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار، هذه النار هي الله، والله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلم، وفرة وقوة، يتخذ صورًا مختلفة كالنار المعطرة، تُسَمَّى باسم العطر الذي يفوح منها"[1].

وعلى هذا فإن "**هيرقليطس**" يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية، وهي تعني أن شيئًا واحدًا هو الموجود، وأن ما عداه مظاهر وظواهر، "ففي العالم وحدة مؤلفة من اجتماع الأضداد، فالأشياء جميعًا تخرج من الواحد، والواحد يخرج من الأشياء جميعًا، لكن الكثرة أقل واقعية من الواحد، الذي هو "الله"[2].

وتُجمع كثير من الدراسات المعاصرة على أن أهمية "**هيرقليطس**" تبدو في استحالته لغة الأساطير الخرافية، إلى لغة رمزية فلسفية غامضة[3]، الأمر الذي كان له أثر كبير في تطور الفكر الديني عند اليونان فيما بعد.

أما "**أنبادوقليس**" (٤٩٠– ٤٣٠ ق.م) فقد درس بعض الوقت مع الفيثاغوريين، فلما نضج عقله أخذ يفشي عقائدهم السرية، فطُرد من زمرتهم، ولكنه كان شديد الولع بعقيدة "تناسخ الأرواح" لديهم، حتى أنه– كما يذهب إلى ذلك "**ول. ديورانت**"– ادّعى أنه كان في حيواته السابقة شابًا، وفتاة، وغصنًا مزهرًا، وطائرًا، وسمكة، وكان يعتقد أن الناس جميعًا كانوا آلهة من قبل، ولكنهم

---

(١) المرجع السابق، ص٢١.
(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، جـ١، ص٨٧.
(٣) هيرقليطس– جذور المادية الديالكتيكية، ثيو كاريس كيسيديس، ترجمة وتحقيق: حاتم سلمان، طبعة دار الفارابي– بيروت، سنة ١٩٨٧ م، ص١٦٨، ٢١٦: ٢١٩.

خسروا مكانهم في السماء لارتكابهم شيئًا من الدنس والعنف، ثم ادّعى الألوهية بعد ذلك[1].

وعلى الرغم من نزعته المادية في تعليله أصل الوجود بعناصر الطبيعة الأربعة– الهواء، والماء، والنار، والتراب– إلا أنه قال: "إن الأشياء وكيفياتها إنما تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، وتجتمع هذه العناصر وتفترق بفعل قوتين كبيرتين هما: المحبة والكراهية، أو الجذب والطرد"[2]، وتتوازنان في نظام عالمي شامل، هو نظام الحياة والموت.

ومكان الله في هذه العملية– كما يقول "**ول. ديورانت**"– غير واضح؛ وذلك لأن من الصعب أن نفرّق بين الحقيقة والمجاز، أو بين الفلسفة والشعر، في أقوال **أنبادوقليس،** فهو في بعض الأحيان يوحّد بين الإله وبين الكون نفسه، وفي بعضها الآخر يوحّد بينه وبين حياة كل حي، أو عقل كل عاقل، ولكنه يدرك أننا لن نستطيع قط أن نُكوِّن فكرة صحيحة عن القوة الخالقة الأساسية الأصلية، فيقول: "لن نستطيع أن نقرّب الله منا قربًا يُمكِّننا أن ندركه بأعيننا، ونمسكه بأيدينا... ذلك أنه ليس له رأس بشري ملتصق بأعضاء جسمه، وليس له ذراعان متفرعتان تتدليان من كتفيه، وليس له قدمان، ولا ركبتان، ولا أعضاء مكسوّة بالشعر، إنه كله عقل لا غير، عقل مقدس لا ينطبق عليه وصف، يومض في طيات العالم كله وميض الفكر الخاطف"[3].

---

(1) قصة الحضارة، ول. ديورانت، جـ٧، ص٢٠٦.
(2) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٤٦ .
(3) قصة الحضارة، ول. ديورانت، جـ٧، ص٢٠٩.

وعلى هذا فإن "**برتراند رسل**" يرى أن "فكرة التوحيد عند **أنبادوقليس** مُشوّشة، فضلاً عن ادعائه الألوهية"[1].

وعلى مقربة من ذلك يقف "**ريكس وورنر**" مبررًا ذلك التشويش بأنه يرجع إلى "خلط **أنبادوقليس** بين الوحدة والكثرة، والتجريد والتنزيه، عن الألوهية وعلاقتها بالوجود"[2].

وإذا ما اعتبرنا جهود هؤلاء الفلاسفة دربًا نقديًّا، يعوّل على العقل في التفسير، أو التبرير، لإصلاح العقيدة الدينية اليونانية، فإننا سوف نجد السوفسطائيين ينزعون منزعًا مغايرًا لذلك تمامًا، فلم يكن هدفهم إصلاح العقيدة الدينية التي يؤمنون بها، بل كان معظمهم ملحدين مارقين، ومن ثم كانت غايتهم تغيير الواقع، والثورة على الثقافة السائدة، والجدل والتناظر حول ثوابتها ومتغيراتها.

ويذهب "**جومبرز**" إلى أن "تشكيك السوفسطائيين في العقائد الدينية التي حوتها الأساطير، وتهكمهم على الآلهة، وسخريتهم من أفعالها، كان وراء انصراف السواد الأعظم من العامة عن تعاليمهم، وحظر الخاصة في قبول آرائهم، وبُغْض المحافظين لهم، وتحريض السلطة الحاكمة على محاكمتهم ومعاقبتهم"[3].

فالسوفسطائيين جميعًا– على اختلاف مناهجهم واتجاهاتهم– لا يؤمنون بالآلهة، ويشككون في وجودها، وإذا ما رأوا ضرورة في الحديث عنها فلا يكون هذا إلا لإبراز فهم الآخرين للألوهية، لا فهمهم هم.

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، جـ١، ص١٠٧.
(٢) فلاسفة الإغريق، ريكس وورنر، ص٤١.
(٣) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د/ أحمد فؤاد الأهواني، ص٢٥١.



وها هو "**بروتاجوراس**" (٤٨٠- ٤١٠ ق.م) أشهر السوفسطائيين وأهمهم وزعيمهم، نجد من أشهر أقواله عن الآلهة ما ضمّنه كتابه "عن الآلهة": "أنه عندما نأتي إلى الآلهة، فإني لا أستطيع معرفة هل هي موجودة أم لا؟ أو حتى ماذا يشبه الآلهة في شكلهم؟ وهناك أسباب عديدة تقف في طريق هذه المعرفة، منها: غموض المشكلة، وقصر حياة الإنسان"[1]؛ ولذلك فقد حُكِم عليه بالنفي وإحراق كتبه.

أما "**بروديتوس**" فقد أنكر وجود الآلهة، وادّعى أنها من اختراع الإنسان الذي جُبِل على تأليه ما ينتفع به، أو يخاف منه[2].

ونُسب إلى "**هيبياس**" (٤٤٣- ٣٩٩ ق.م) القول بأن "العالم، وكل ما فيه من موجودات وآلهة، قد نشأ عن عِلَّة تلقائية، غير مدركة ولا عاقلة"[3].

ويُجْمِع المعنيون بتاريخ الأديان على أن أهمية السوفسطائيين تبدو في قوة نقدهم للفكر الموروث، الذي اقتلع من أذهان الناس معظم عقائدهم الدينية، ولم تخلف وراءها إلا الشك والريبة، فيما كان قائمًا من معتقدات سائدة.

وعلى الرغم من تباين آراء السوفسطائيين وسقراط، إلا أن تهمة الإلحاد قد جمعت بينهم في خندق واحد.

وتكشف النصوص المنسوبة إلى سقراط- كما يذهب إلى ذلك الدكتور/ **مصطفى النشار**"- من قوة الوازع الديني لديه، وعن حسّه الإيماني اليقيني الراقي،

---

(١) الفلسفة عند اليونان، د/ أميرة حلمي مطر، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٧م، ص١٢٢.
(٢) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د/ أحمد فؤاد الأهواني، ص٢٦٣، ٣٠٧، ٣٠٨.
(٣) قصة الحضارة، ول. ديورانت، جـ٦، ص٢١٦، ٢١٧.

بضرورة وجود الدين، ومحاولته تفسير العلاقة بين الإنسان والإله، وهذا إن دلّ على شيء فما هو إلا إيمانه بالإله[1].

ورغم هذا فقد نُسِب إلى سقراط ادعائه النبوة، وبقوله أن "الإله قد أرسله لهداية أبناء مدينته، وإنقاذ ضمائرهم، والكشف عن الفضيلة الكامنة في أنفسهم"[2].

وتنزع بعض الدراسات المعاصرة إلى أن توجيه تهمة الإلحاد لسقراط، ثم محاكمته، تكشف عن ظاهرة مطموسة في تاريخ العقيدة اليونانية، ألا وهي ظاهرة التعصب الديني، وتتمثل هذه الظاهرة في تحريض المحافظين لحكومة أثينا على عقد محكمة لردع الملحدين ومعاقبتهم[3].

وإذا كانت فكرة التوحيد قد بدَت مُشوّشة عند سقراط والسابقين عليه، فإننا سوف نجدها أكثر وضوحًا عند "**أفلاطون**"، الذي نجح في صياغتها، وجعلها المحور الأساسي لفلسفته الإلهية.

---

(1) فكرة الألوهية عند أفلاطون، د/ مصطفى النشار، ص ٩١.
(2) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، جـ١، ص١٦١.
(3) الفكر الديني عند اليونان، د/ عصمت نصار، ص٤٢.

المطلب الثالث: **فكرة الألوهية عند أفلاطون**

وإذا كانت فكرة التوحيد قد ظهرت مشوَّشة عند "**سقراط**"- والسابقين عليه- فإننا نجدها أكثر وضوحًا عند "**أفلاطون**"، الذي نجح في بلورتها، وجعلها المحور الأساسي لفلسفته الإلهية، وتحدّث في محاوراته عن ذلك العالم الخالد- **عالم المثل**- الذي تجاوز بالطبع آلهة الأوليمب، وسماته، وما يحدث فيه؛ وذلك بفضل تعاليم "**فيثاغورس**"، و"**أكسينوفان**"، و"**بارمنيدس**"، و"**هيراقليطس**"، و"**سقراط**"، بالإضافة إلى المصادر الشرقية، المتمثلة في الفكر المصري والبابلي وغيره.

إن الأطروحة المحورية لمذهب "**أفلاطون**" كله هي نظرية المثل، هذه النظرية هي عصب الفلسفة الأفلاطونية كلها، وكل شيء عداها مشتق منها، فنظريته في الوجود، وفلسفته الأخلاقية، والسياسية، والإلهية، تنبع من هذه النظرية الحاكمة، فإذا حاول أحد البحث في الأخلاق عند "**أفلاطون**" وجد نفسه منساقًا إلى مثال الخير، وإذا حاول البحث في الفن وجد نفسه منساقًا إلى النظر في مثال الجمال ومثال الحب، وإذا حاول البحث في السياسة وجد نفسه منساقًا إلى معرفة مثال العدالة، وهكذا...، أما إذا كانت المحاولة بحثًا عن الألوهية عند "**أفلاطون**" فإن الباحث يجد نفسه منساقًا إلى البحث المُضْني في كل هذه المثل؛ لأنها جميعًا متصفة بالأزلية، ومُحاطة بأسمى آيات السمو والتقدير عند "**أفلاطون**"، وكل منها يمثل صفة للإله لديه.

لقد كان شغل "**أفلاطون**" الشاغل صلاح الإنسان من سائر جوانبه، وكافة نواحيه، والنفس هي محور الصلاح، فطلب العدل في المدينة الفاضلة، وقرر أن الفضيلة بالذات هي شيء يختص بموجود أسمى من البشر، وهذا الموجود هو الله، فإذا كنا نطلب الفضيلة، ونسعى إلى الخير والعدل، فعلينا أن نطرق السبيل

المؤدي إلى المعرفة بالإله وحقيقته، كي نتشبَّه به بقدر طاقتنا الإنسانية، فجدير بنا- وقد وضحت لنا منزلة الإله- أن نبادر إلى معرفته، والبحث عن حقيقته، "ولكن الكشف عن صانع وأب هذا العالم يحتاج إلى بحث شديد، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع"(١)؛ وهذا هو السبب في غموض كلام "**أفلاطون**" عن الله.

وقد أثبت "**أفلاطون**" وجود الله، وأقام على ذلك عدة براهين، وهي:

أولًا: البرهان الفطري: وهذا البرهان يُسمَّى أحيانًا بـ"**البرهان الطبعي**"؛ إذ إنه مأخوذ من "فطرة الناس، وإيمانهم العام الذي لا يتزعزع، بوجود قوة عُظمى تُسيطر على هذا الكون، وتسيّره طبقًا لما تريد، وكيفما تشاء"(٢)، وقد أخذ "**أفلاطون**" من هذا الإجماع لدى الناس برهانًا من البراهين التي تؤكد وجود الله، الذي لولا وجوده الفعلي لما آمن به هؤلاء الناس هذا الإيمان الفطري، وقد قال "**أفلاطون**" بهذا الدليل في مستهل الكتاب العاشر من محاورة النواميس حيث قال: "إن الأرض والشمس، والنجوم والعالم، ونظام الفصول الجميل، وتقسيمها إلى سنوات وشهور، تقدم البرهان على وجود الله، وهناك أيضًا حقيقة أخرى، وهي أن كل الهيلينييّن والبربر يعتقدون بوجود الآلهة"(٣).

ثانيًا: البرهان الكوْنيّ: ويُسمَّى أيضًا برهان الحركة، وهذا البرهان هو "أقدم البراهين، وأبسطها، وأقواها، على الإقناع، وخلاصته أن موجودات هذا الكون، كما نشاهده على الطبيعة، تتوقف بعضها على بعض، فهذا يتوقف على ذاك، وذاك

(١) محاورة طيماوس، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة وتقديم: د/ شوقي داود تمراز، طبعة المكتبة الأهلية- بيروت، سنة ١٩٩٤م، ص٤١٢.
(٢) فكرة الألوهية عند أفلاطون، د/ مصطفى حسن النشار، ص٢٢٨.
(٣) محاورة النواميس، أفلاطون، الكتاب العاشر، ص٣٩١.

يتوقف على آخر... وهكذا، ولا نعرف ثمَّة ضرورة توجب وجود هذا الموجود، أو ذاك، لذاته، ومعنى ذلك أنها موجودات ناقصة، ولا ينبغي أن يُقال إن الكمال يتحقق من أنها تكمل بعضها البعض؛ لأن هذا القول كالقول بأن مجموع النقص كمال، وأن مجموع المتناهيات هو شيء ليس له انتهاء، وأن مجموع القصور هو قوة لا يعتريها القصور، وإن كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد من سبب يوجبها، ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه، ويُسمَّى هذا البرهان في أسلوب من أساليبه المتعددة برهان **المُحرِّك الذي لا يتحرك**، أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها"(١).

وقد فصَّل "**أفلاطون**" القول في هذا الدليل في محاورتي "طيماوس" و"القوانين"، فقال في الأولى: "إنه لمن المستحيل حقًّا أن نتصوّر أن أي شيء يستطيع أن يكون متحرِّكًا بدون محرِّك، وأنه من المستحيل بشكل متساوٍ أن نتصوّر أنه يمكن أن يكون هناك محرِّك إلا إذا وجد شيء ما يمكن تحريكه، ولا يمكن للحركة أن توجد حيث يكون كل من هذين الشيئين مفقودًا"(٢).

ثم يُقرّر "**أفلاطون**" بعد ذلك أن "الحركات سبع: حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى، وحركة العالم دائرية مُنَظَّمة، لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلّة عاقلة، وهذه العلة هي الله، فقد أعطى

---

(١) البراهين العقلية على وجود الله والرد على الماديين والطبيعيين والمنكرين، د/ عبدالمنعم الحفني، ط١ سنة ١٤١٠هـ= ١٩٩٠م، الدار الشرقية بالقاهرة، ص٥٧.
(٢) محاورة طيماوس، أفلاطون، ص٤٦٦.

العالم حركة دائرية على نفسه، ومنعه من الحركات الست الأخرى- وهي طبيعية- حتى لا يجري بها على غير هدي"(١).

وبالتالي فإن **أفلاطون قد سبق أرسطو إلى البرهنة على وجود الله بواسطة الحركة**، وإن كان لا يصرح في هذا الاستدلال بأن المحرِّك هو الله، بل هو يُعبِّر عنه في الكتاب العاشر من محاورة النواميس بـ"نفس العالم"، ولكن هذه النفس هي من فعل الله، وفي ذلك يقول "**أفلاطون**": "سنثبت بالبرهان وجود الآلهة وخلود الروح، ونقول: إن الأشياء بعضها متحرك، وبعضها الآخر ساكن، وإن هناك حركات رئيسة وأساسية، ونحن ننسبها إلى الروح، ونصفها بأنها الحركة التي تحرِّك نفسها على الدوام، كما أنها تحرّك الأشياء الأخرى، فاعلة في التركيب والتحلّل، وتحركها بواسطة الزيادة والنقصان، والولادة والفناء، وهذه الحركة هي أسمى وأفضل وأعم من كل الحركات الأخرى بعشرة آلاف مرّة، ونحن نُسمِّي هذه القوة المتحركة بنفسها حياة، ونحن نمتلك معرفة ثلاثية عن الأشياء، وهذه الأشياء الثلاثة هي: الجوهر، وتحديد الجوهر، واسم الجوهر، ونحدِّد الروح بأنها الحركة التي تحرِّك نفسها، وهي الأصل الأول، والقوة المحرِّكة، لكل الذي كان، أو أصبح، أو سيكون، وكذلك لمضاداتها"(٢).

فالنفس- كمبدأ ومصدر للحركة- أساس استند إليه، واستدل به "**أفلاطون**" على وجود محرِّك أول، هو الله.

ثالثًا: برهان النظام: ويُسمَّى أيضًا بالبرهان الغائي، وهذا البرهان نمط موسّع من البرهان الكوني، وفحوى هذا البرهان أن "جميع المخلوقات تدل على

(١) المرجع السابق، ص٤١٦، ٤١٧، ٤٢٩.
(٢) المرجع السابق، الكتاب العاشر، ص٣٨٧.



قصد في تكوينها، وحكمة في تسييرها وتدبيرها، فالكواكب في السماء تجري بنظام، وتدور بحساب، وتسكن بحساب، وعناصر المادة تأتلف وتفترق، وتصلح في ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة، التي تتحقق فيها الحياة بمجموعها، وتكملة كل عضو منها لعضو آخر، ووظيفة لوظيفة"[1].

ولقد كان لهذا البرهان حظ وافر لدى "**أفلاطون**"، وخلاصة هذا البرهان لديه أن في العالم نظامًا وانسجامًا وغائية، وأن العالم كله نسق من الوسائل والغايات، وذلك يدل على وجود عِلَّة عاقلة، هي التي تُسبِّب هذا التدبير وذلك النظام؛ لأن المادة أعجز عن تدبيره، بما أنها تعجز عن تدبير نفسها بنفسها كما نشاهد.

وفي محاورة "فيليبوس" يُقرِّر "**أفلاطون**" أن ما يتراءى لنا في السماء، من نظم الأفلاك، والكوكب الرتيبة المُعقَّدة، يكفي للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهي، ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو "ملك" هذا الكون، وأنه "سيّد" هذه الأرض، فهو عِلَّة وجود عناصر الموجودات، وهو الصانع المنظِّم لكل شيء، وهو الذي يرتب السنوات والفصول والشهور، فهو إذن جدير بأن يُسمَّى بالعقل والحكمة[2].

ويقول في محاورة النواميس: "إن الأرض والشمس والنجوم والعالم، ونظام الفصول الجميل، وتقسيمها إلى سنوات وشهور، تقدم البرهان على وجود الله"[3].

---

[1] البراهين العقلية على وجود الله، د/ عبدالمنعم الحفني، ص٦٥، ٦٦.
[2] محاورة فيليبوس، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة ودراسة: د/ شوقي داود تمراز، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م، جـ٥، ص٢٩٧، ٣٠٨.
[3] محاورة النواميس، الكتاب العاشر، ص٣٩١.

وفي محاورة الجمهورية يقول: "إن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة عِلَل اتفاقية، ولكنه صُنْع عقل كامل، توخَّى الحذر، ورتّب كل شيء عن قصد"[1].

فالعالم يمتاز بالنظام، وهذا النظام على هذا النحو الهندسي العظيم لابد له من عِلَّة، والله هو عِلَّة النظام في العالم، وهو مهندس الكون.

رابعًا: برهان المُثُلْ: وهذا البرهان لا نجده لدى غيره من الفلاسفة، حيث يقول "**برتراند رسل**": على أنك واجد في مذهب أفلاطون جانبًا غاية في الأهمية، لا تستطيع أن تتعقبه إلى أصول عند أسلافه، وأعني به نظرية "المُثُلْ" وهي نظرية منطقية في بعضها، ميتافيزيقية في بعضها الآخر"[2]، فهذا البرهان له أهميته الخاصة؛ وذلك لارتباطه بجزء مهم من أجزاء فلسفته، وهو نظرية المُثُلْ، فقد رأينا أن "**أفلاطون**" يضع المُثُلْ لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدلَّه هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات، ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخصّ بالذكر "مثال الجمال" في محاورة "المائدة "، أو "المأدبة"، و"مثال الخير" في محاورة "الجمهورية"، فقال عن **الأول** إنه "عِلَّة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأَسْمَى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، والغاية

---
[1] جمهورية أفلاطون، د/ فؤاد زكريا، الكتاب الثاني، ص٢٤١.
[2] تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، جـ١، ص٢٠٧، ٢٠٨.



القصوى للعقل في جدله، لا يُوصف، أي لا يُضاف إليه محمول؛ لأنه غير مشارك في شيء، ولكنه هو هو"(١).

وقال عن **الثاني**: "في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال الذي لا يُدرَك إلا بصعوبة، ولكننا لا ندركه إلا ونكون على يقين بأنه عِلَّة كل ما هو جميل وخيِّر، هو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما من جمال، وهو أَسْمَى موضوع لنظر الفيلسوف، والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليُعْجِز كل بيان، لا يوصف إلا سلبًا، ولا يُعيَّن إيجابًا إلا بنوع من التمثيل الناقص، وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية، وتهبها الكون والنمو والغذاء، دون أن تكون هي شيئًا من ذلك، فإن المعقوليات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية، وإنما هو شيء أَسْمَى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة، اعلم أن الخير والشمس ملكان: الواحد على العالم المعقول، والآخر على العالم المحسوس"(٢)، ومقصد "**أفلاطون**" واضح، وهو أن التفسير النهائي للوجود– كما أعلنه في فيدون– هو أن "الخير رباط كل شيء وأساسه"(٣)، وذلك من حيث إن العلة الحقة عاقلة، وأن العاقل يتوخَّى الخير بالضرورة(٤).

---

(١) محاورة سيمبوزيم– المائدة– المأدبة، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة وتقديم: د/ شوقي داود تمراز، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م، جـ٤، ص١٧٥، وما بعدها.

(٢) جمهورية أفلاطون، د/ فؤاد زكريا، الكتاب السادس، ص٣٦٦ وما بعدها، والكتاب السابع، ص٤٠٣، وما بعدها.

(٣) محاورة فيدون، أفلاطون، ص١٩٦.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٩٩.



أما عن صفات الله عند "**أفلاطون**"، فمن الممكن استخلاصها من مختلف المحاورات، فالله "روح عاقل محرّك، مُنظَّم، جميل، خيِّر، عادل، كامل، بسيط، لا تنوّع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوره هوميروس ومَنْ حذا حذوه من الشعراء"، والله هو "الجميل في ذاته"، وهو "الخيِّر في ذاته"، وهو "عِلَّة الخير"، و"الله وكل ما يتصل به مطلق الكمال، ولا نستطيع أن نقول إن الله يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة"(١).

والله خيِّر بذاته، وهو أعظم الحقائق ثبوتًا، وهو حركة وحياة ونفس وعقل، وهو معشوق لذاته، واحد بسيط، قديم أزلي، مفارق للزمان، وفي ذلك يقول "**أفلاطون**": "ولما كانت هذه الأمور على هذا الحال وجب أن نعرف أنه يوجد نوع فرد ثابت، لا يستحيل، لم يولد، ولا يبلى... وهذا النوع قد حظي الفكر بالتنقيب عنه، وأن هناك نوعًا ثانيًا باسم الأول ويشبهه، وهو محسوس مولود، في حركة دائمة، يحدث في محل ما... أخيرًا يوجد جنس، أو نوع ثالث، هو نوع المحل الدائم، إنه لا يقبل الفساد، ولا يُلمس بالحواس"(٢).

"والله هو الأكثر كمالاً الموجود بذاته"، و"الله وحده يمتلك المعرفة والقوة القادرتين على مزج عدة أشياء في شيء واحد، وعلى أن يُحلِّل الشيء الواحد إلى عدة أشياء مرة ثانية، وليس من إنسان قدر، أو سيقدر على أن ينجز العملية الواحدة أو الأخرى"(٣).

---

(١) جمهورية أفلاطون، د/ فؤاد زكريا، الكتاب الثاني، ص٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٤، الكتاب السادس، ص٣٩٥.

(٢) محاورة طيماوس، أفلاطون، ترجمة: فؤاد جرجي، تحقيق: ألبير ريفو، طبعة وزارة الثقافة السورية بدمشق سنة ١٩٦٨م، ص٢٧١.

(٣) محاورة طيماوس، د/ شوقي داود تمراز، جـ٥، ص٤٤٨، ٤٤٩.



والله "معني بالعالم، بخلاف ما يدّعيه السوفسطائيون مُحْتَجِّين بنجاح الأشرار، فإن الله إن كان لا يُعْنَى بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء، وهذا محال، وإما لأن السيرة الإنسانية أحقر عنده من أن تستحق عنايته، وهذا مُحال كذلك؛ لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيُعْنَى بها، فهل يكون الله أقل علمًا من الإنسان؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة، هذا عن الشر الخُلُقي، أما عن الشر الطبعي فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود، أو خير أقل، وهو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب، لم يُرِدْه الله، وإنما سمح به فداء للخير الفائض على العالم، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيرًا محضًا فيشابه نموذجه الدائم، هو إذن ناقص، ولكنه أحسن عالم ممكن"، "والله شاء أن تكون الأشياء كلها صالحة، وألا يكون أي شيء سيئًا، بالقدر الذي أمكن نيل ذلك"(١).

وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات بالقدر الذي يتفق مع الكليات، "دعنا نقول للفتى الشاب– الذي يتّهم الآلهة بالإهمال–: إن حاكم العالم رتّب كل الأشياء قصد الامتياز، ووقاية الكل، وإن كل جزء– مهما كان بعده– امتلك فعلاً وانفعالاً مناسبين له، وقد عيّن فوق هذه الأشياء– نزولاً إلى الكسر الأقل منها– عيّن وكلاء يُشرفون عليها، وكلاء فعلوا ونمّقوا كمالها بدقة متناهية، وإن جزءًا من أجزاء هذا العالم هو ملك للإنسان غير السعيد، ومهما كان هذا الجزء صغيرًا فإنه يسهم في الكل، ويبدو أنك جاهل أن هذا الإبداع، وكل إبداع آخر، إنما وُجِد من أجل الكل، وذلك لتكون حياة الكل مباركة وسعيدة، ولا تدري أنت أنك خلقت من أجل الكل، وأن الكل لم يُخلق من أجلك، إن كل طبيب، وكل فنان بارع، يقوم بكل

(١) المرجع السابق، جـ٥، ص٤١١: ٤١٣.

شيء في سبيل الكل، موجِّهًا جهده نحو الخير العام، مؤديًا عمل الجزء من أجل الكل، وليس عمل الكل من أجل الجزء، وأنت منزعج لأنك تجهل ما هو الأفضل لك في المشروع العالمي إفراديًّا، بواسطة ناموس الإبداع العام"(١).

ونصوص أفلاطون التي بين أيدينا تؤكد قوله بحدوث العالم، فهو يقول في محاورة طيماوس: "فالفلك برمته، أو العالم، أو ذاك الشيء الآخر، ولنسمّه بأي اسم قد يُسمَّى به ويتقبله أفضل قبول، لابد أن نبحث أولاً بشأنه ما يُفترض أن يبحث في البدء بشأن كل شيء: هل كان العالم في وجود على الدوام وبدون بداية؟ أو أنه أُبْدِع وكانت له بداية؟ إنه قد حدث لأنه منظور وملموس وله جسم، وأمثال هذه الأمور كلها محسوسة، والمحسوسات يدركها الظن بواسطة الحِسّ، وتظهر بجلاء مُحْدَثَة مُولّدة"(٢).

يقول "الدكتور/ **سالم مرشان**": "ورغم دلالة هذه النصوص على حدوث العالم عند أفلاطون إلا أن هناك كثيرًا من مؤرخي الفلسفة أوَّلوا كلام أفلاطون، وقالوا بأن حديثه المُشار إليه، وغيره، جاء فقط لسهولة الشرح في أسلوبه القصصي، ومهما يكن من أمر فإن الغالب عند أكثرية مؤرخي الفلسفة اليونانية من المسلمين الأخذ بالقول بأن أفلاطون كان يقول بحدوث العالم، وهو ما جَرَى عليه "**الشهرستاني**" **(٤٧٩– ٥٤٨هـ)** في كتابه "الملل والنحل"(٣).

---

(١) محاورة النواميس، جـ٦، الكتاب العاشر، ص٤١٨.

(٢) محاورة طيماوس، أفلاطون، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، ص٢٠٨، وقارن في ذلك مقدمة المحاورة بقلم ألبير ريفو، ص٤٧.

(٣) الجانب الإلهي عند ابن سينا، د/ سالم مرشان، ط١ سنة ١٤١٢هـ= ١٩٩٢م، دار قتيبة– بيروت، دمشق، ص١٨٨.

يقول الإمام الشهرستاني: "وحَكَى عن أفلاطون قوم ممن شاهده، وتلمذ له، مثل: أرسطو طاليس، وطيماوس، وثاوفرسطيس[١]، أنه قال: إن للعالم مُحْدثًا مُبْدِعًا، أزليًّا، واجبًا بذاته، عالمًا بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأزل، ولم يكن في الوجود رسم، ولا طلل، إلا مثالاً عند الباري تعالى"[٢].

وبهذا فقد استحق "**أفلاطون**" ما أُطلق عليه من لقب "أفلاطون الإلهي"، وإذا كان "**أفلاطون**" قد قدّم لنا تصوّرات مختلفة لما يقصده بالإله، فما كل تلك التصوّرات والمسمّيات إلا صفات لله، الذي يعتقد "**أفلاطون**" في وجوده ويؤمن به؛ ولهذا فقد عانى من أجل إثبات وجوده المُجرّد والمُنزّه، وأقام على ذلك الحجج العقلية، والبراهين المنطقية.

---

[١] (ثاوفرسطيس: هو ابن أخ أرسطو، وقيل هو ابن أخته، وقيل صديقه، وقد كان أحد تلاميذه الآخذين الحكمة عنه، وله تصانيف جليلة، منها: كتاب الآثار العلوية، وكتاب النفس، وكتاب الأدب). الفهرست، لابن النديم- أبو الفرج محمد بن اسحاق الوراق البغدادي، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط٢ سنة ١٤١٧هـ= ١٩٩٧م، دار المعرفة- بيروت، ص٣٠٦.

[٢] الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق: أمير علي مهنا- علي حسن فاعور، ط٣ سنة ١٤١٤هـ= ١٩٩٣م، دار المعرفة- بيروت، جـ٢، ص٤٠٧، ٤٠٨.



المبحث الثاني: الفلسفة الإلهية عند أرسطو

كان لـ"**أرسطو**" الفضل في أنه حاول لأول مرة التمييز بين مجالات العلوم المختلفة، وتحديد موضوعاتها، ومنهجية البحث فيها.

لقد ميز "**أرسطو**" بين نوعين أساسيين من العلوم: العلوم النظرية، والعلوم العملية، أما العلوم النظرية فهي الميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى، والرياضيات والطبيعيات، وقد ميز بين مجالاتها، من حيث تناولها للوجود، فمنها ما يتناول الوجود من حيث هو موجود بإطلاق، وذلك هو علم ما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى، ومنها ما يتناول الوجود من حيث هو مقدار وعدد، وذلك هو العلم الرياضي، ويتناول الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، ومنها ما يتناول الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس، وذلك هو العلم الطبيعي، ويشمل علم الطبيعة والآثار العلوية، والكون والفساد، وعلمي النبات والحيوان، وعلم النفس، ويلحق به علم الطب- أيضًا.

أما العلوم العملية فهي الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، وهي عملية نظرًا لأنها ترتبط بسلوك الفرد في حياته اليومية، وليس مهمًّا فيها معرفة المبادئ النظرية المجردة للأخلاق أو للسياسة، بل الأهم هو السلوك وفقًا لما نعتقده من هذه المبادئ، وهذا هو القاسم المشترك بين هذه العلوم.

وأشرف هذه العلوم جميعًا إنما هي العلوم النظرية؛ لأنها كمال العقل، والعقل أَسْمَى قوى الإنسان، وأشرف العلوم النظرية هو الفلسفة الأولى؛ لسموّ موضوعه، وبُعْدِه عن التغير، وهذا هو سبب تسميته بالعلم الأعلى، فموضوع هذا العلم هو البحث في ماهية الوجود عامة، وفي ماهية الوجود الإلهي على وجه الخصوص، وهو أَسْمَى الموضوعات، وأكثرها قداسة وشرفًا.

ولذلك فسوف أبدأ الحديث عن فلسفة "**أرسطو**" الإلهية بالحديث عن الميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى عنده.



المطلب الأول: الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) عند "أرسطو"

الفلسفة الأولى هي علم خاص بالمبادئ الأولية، التي تعتمد عليها المعرفة في جميع العلوم الأخرى، وقد رأى "**أرسطو**" أن كل علم يتناول دراسة جانب معين من جوانب الوجود، ولكن ليس هناك علم يبحث في الوجود ذاته، ومن ثم فقد رأى أن يُفْرِد لهذه الدراسة علمًا خاصًّا، هو علم الوجود بما هو موجود، وهو علم المبادئ، أو العِلَل الأولى للوجود، كما أنه- أيضًا- علم العلة الأولى، أو الوجود الإلهي الثابت، علم الإلهيات- كما قال العرب- أو الثيولوجيا.

ويُعَدّ "**أرسطو**" مؤسِّس علم الميتافيزيقا، فهو الذي حدد أهم مشكلاته، وميَّز بينه ومجالات المعرفة الأخرى، وتحدث فيه باعتباره علمًا مستقلًا، "ولم يطلق "**أرسطو**" على هذا العلم اسم "الميتافيزيقا"، وإنما أطلق عليه اسم "الفلسفة الأولى"، أو "الفلسفة"، أو "الحكمة"–Sophia"، أما كلمة "الميتافيزيقا" التي أُطلقت على هذا العلم فإنما ترجع إلى ناشري كتبه، وشرَّاحه المتأخرين، وكانت مجرد عنوان للكتب التي نُشرت بعد كتب الطبيعة، غير أن هذا العنوان سرعان ما أصبح يدل على الموضوع، فقيل: "علم الميتافيزيقا"، أي ما بعد الطبيعة"(١).

ويعرِّف "**أرسطو**" الفلسفة الأولى بأنها "العلم الذي يدرس الوجود من حيث هو وجود، وخصائصه باعتباره كذلك، أما أن هناك علمًا على هذا النحو، أو وجوب قيامه، فإنه يتضح على أساس أن كل علم خاص لا يدرس إلا جزءًا محددًا من الموجودات، وعلى ذلك فهو لا ينظر إلى موضوع دراسته نظرة كلية، من حيث خواص الوجود التي لهذا الموضوع، ولا من حيث إنه موجود حقيقي، بل من حيث

---

(١) الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، ص٢٥٩.

إنه يتميز ببعض الشروط الخاصة التي تلي ذلك، وعلى ذلك فإن الفلسفة الأولى باعتبارها العلم الذي يحاول اكتشاف العِلَل الأولى، أو الأُسس الأولى لطبيعة الأشياء في عموميتها، هذه الفلسفة الأولى لا يمكن الخلط بينها وبين أي من العلوم المتخصصة"[1].

فالفلسفة الأولى عند "**أرسطو**" هي غاية غايات الأبحاث الطبيعية، وهي القمة التي لابد للفيلسوف أن يرتقبها؛ لكي يفهم حقيقة هذه الموجودات ومرتبتها في الوجود، بالإضافة إلى الموجود الأعظم والأكمل"**الله**"، لا ليفهم الموجودات الطبيعية في ذاتها.

والميتافيزيقا- كما أشرتُ سابقًا- هي أحد العلوم النظرية، ومع ذلك فهي أهمها، وأولها، وأشرفها، وأعلاها مكانة وسموًّا؛ لسموّ موضوعها، وشرف البحث في هذا الموضوع، فما هو موضوعها؟.

إنه "دراسة الوجود في ذاته، الوجود بما هو موجود، و"**أرسطو**" يميز بين الموجود والموجودات، فالوجود سابق على الموجودات، وهي به تُعرف، فثمَّة أصناف عديدة للموجودات، وكلها تشترك في الوجود، وإذا كانت العلوم الجزئية المختلفة تقتطع أصناف الموجودات وتدرسها، وكل علم يدرس ما يلائمه من هذه الموجودات، أو ما اختص به، فإن الفلسفة الأولى تدرس الوجود ذاته، وتحاول دراسة المبادئ الأولى لهذا الوجود"[2].

---

[1] أرسطو، ألفرد تايلور، ترجمة: د/ عزت قرني، ط١ سنة ١٩٩٢م، دار الطليعة- بيروت، ص٥٣.

[2] أرسطو رائد التفكير العلمي، د/ مصطفى النشار، ص٨٢.

فموضوع الميتافيزيقا ليس موضوعًا خياليًّا، أو بعيدًا عن خبرة الإنسان، فهي تُعْنَى بدراسة الموجودات المحسوسة، التي أطلق عليها "**أرسطو**" اسم الجوهر الأول، ولكنها لا تُعْنَى بها إلا من جهة واحدة، هي وجودها، ذلك في حين أن العلوم النظرية الأخرى تُعْنَى بها، لكن من جهة أخرى، فهي بحث صفات هذه الموجودات- كما يقول "**أرسطو**"- لا بحث الوجود، بل بحث صفات الوجود وأعراضه، ولَمَّا كانت الميتافيزيقا تدرس العِلَل الأولى للوجود، ولَمَّا كان الجوهر هو الموجود بالمعنى الأتم، فإن الميتافيزيقا تُعْنَى بتفسير عِلَّة وجوده، وهذه العِلَّة هي الماهية، ويبحث "**أرسطو**"- أيضًا- عما إذا كان هناك علم يبحث في المبادئ الأولية التي تأخذ بها كل العلوم، وينتهي إلى القول بأن العلم الذي يبحث في هذه المبادئ هو الفلسفة الأولى، التي لا تُعْنَى بها العلوم الخاصة، بل تُسِّلم بها.

وإذا كانت "الفلسفة حكمة، فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة؛ لأنه ينظر في العِلَل الأولى بالإطلاق، بينما الأقسام الأخرى تنظر في العِلَل التي هي الأولى في جنس ما، وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب، يشبه أن يكون جنسًا لسائر العلوم، والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي، وموضوعها الجواهر المختلفة، وهو العلم الإلهي؛ لأنه يبحث في "**الله**" الموجود الأول، والعِلَّة الأولى، ولأن دراسة "**الله**" عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك؛ إذ إن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم، لا فيما هو حادث"[١].

فأسمى درجات العلم عند "**أرسطو**" هي الحكمة، أي البحث عن عِلَل الأشياء ومبادئها الأولى؛ لذلك صحَّت تسميتها بالفلسفة الأولى، أو العلم الإلهي؛ "إما

---

[١] تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، سنة ١٩٣٦م، ص٢٢٢.



لأنها طلب لأسمى المبادئ، أي الإلهية فيها، أو لأنها من نوع العلم الذي يليق بالله، أو بالله فوق سائر الكائنات؛ لذلك كانت أشرف العلوم... ويختلف العلم الإلهي عن سائر العلوم الجزئية إذن في أنه يبحث عن أقصى المبادئ والعِلَل وأسماها، في أي حقل من حقول المعرفة، فيبحث- مثلاً- عن مبادئ البرهان الأولى، وهي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية، أو اليقينية، وما إذا كانت ثمَّة علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادئ ويؤلف بينها، وعن الوجود، من حيث هو وجود، وعن الأسباب، أو العِلَل، وعن أقسامها، وعن طبيعة الجوهر، وأقسامه، وعن القوة والفعل، وعن عِلَّة الموجودات القصوى، أو المُحرِّك الذي لا يتحرك"(١).

وعلى ذلك فقد اعتبر البعض أن الميتافيزيقا عند "**أرسطو**" لها معنيان بوجه عام، هما: "معنى خاص يقتصر موضوع هذا العلم بحسبه على الجواهر المفارقة، وهو ما ينبغي دعوته بالإلهيات خاصة، ومعنى عام يبحث هذا العلم بحسبه في خصائص الموجود بما هو موجود، وهو ما ينبغي تسميته بعلم الوجود البحت "ontologie"، ومن الضروري التنبيه إلى هذين المعنيين المختلفين، إذا أراد الباحث إدراك غرض "**أرسطو**" المزدوج في معالجة هذا العلم"(٢).

وهذان المعنيان للميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى، يشتركان في التأكيد على أن ثمَّة فرقًا بين الفلسفة والعلوم، فالفلسفة تبحث في حقيقة الوجود بما هو موجود، وفي طبيعة الموجود، في محاولة للكشف عن المبادئ والعِلَل القصوى للوجود وللموجودات، ومن ثم فهي لا تصادر على بحث العلوم الجزئية في الموجودات

---

(١) قادة الفكر- أرسطو طاليس المعلم الأول، د/ ماجد فخري، طبعة المطبعة الكاثوليكية ببيروت- بدون، ص٧٥،٧٦.
(٢) المرجع السابق، ص٧٧.

الجزئية، وإنما هي تبحث فيما يجعل الموجود بشكل عام موجودًا، إنها إذن- على حد تعبير "**تايلور**"- "تُفَسِّر لنا مبادئ العلوم المختلفة"(١).

إن الميتافيزيقا إذن هي العلم الذي يبحث عن المبادئ الأولى للوجود التي تُصدَّق على كل موجود- كما أشرتُ سابقًا- وبالتالي فإن على أي علم من العلوم الجزئية أن يُسلِّم بهذه المبادئ اليقينية، وألا يتطرق إليها الشك في صحتها، و"**أول** هذه المبادئ، وأبسطها، مبدأ عدم التناقض، الذي يَنُصّ على أنه يستحيل أن يقوم محمول ما، في حامل ما، ولا يقوم في الوقت نفسه، أي أنه يستحيل أن يكون الشيء ولا يكون في الوقت نفسه، **وثاني** هذا المبادئ البدهية أنه ليس بين المتناقضات وسط، فإما أن نثبت، وإما أن ننفي محمولًا ما، عن موضوع ما، أي أن الشيء إما أن يكون كذا، أو غير كذا، ولا وسط بينهما"(٢).

وهذين المبدأين- في رأي "**أرسطو**"- هما أساس الفلسفة الأولى، التي على الجميع الإيمان والتسليم بهما، حتى يكون ثمَّة علم يقيني، وحتى يكون هناك إمكانية للوصول إلى إدراك حقيقة الوجود والموجودات، وهذين المبدأين من المبادئ الأولى للوجود يؤكدان معنى الفلسفة الأولى، التي هي سابقة على كل علم جزئي، وهما ما دفعا "**أرسطو**" لأن يجعل من دراسة طبيعة الوجود، وجوهره، نقطة البداية المنطقية بين قضايا الميتافيزيقا.

وإذا كانت الميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى- باصطلاح "**أرسطو**"- هي العلم الأهم، والأكثر شرفًا، وذلك لأنها- حسب تعبير "**أرسطو**" أيضًا- العلم الإلهي، العلم الذي ينفرد بالبحث في الوجود الإلهي، وهي العلم الذي يليق بالإله، فما طبيعة هذا الإله عند "**أرسطو**"؟ **هذا ما سيجيب عنه المطلب التالي- بحول الله وقوته.**

---

(١) أرسطو، ألفرد تايلور، ص٥٣.
(٢) أرسطو- رائد التفكير العلمي، د/ مصطفى النشار، ص٨٣.

المطلب الثاني: **الإله عند "أرسطو"**

إن النظرية التي تتوِّج الفلسفة الأولى عند "**أرسطو**" هي مذهبه في الإله، من حيث هو الوجود الخالد الذي لا يتغير، ولكنه مع ذلك منبع كل تغيّر، وكل حركة.

لقد اتفق "**أرسطو**" مع أستاذه "**أفلاطون**" في أن الكون ليس وليد المصادفة، وإنما هو فعل قوة حكيمة مُدَبِّرة، واتفقا كذلك على أن هذه القوة يجب أن تتنزَّه عن كل نقص، وأن تتصف بكل كمال، ولكنهما اختلفا في طريقة تنزيه هذه القوة عن النقص، وفي وصفها بالكمالات، وفي طريقة الوصول إلى هذه القوة، فـ"**أفلاطون**" ذهب إلى أن طريقة الوصول إلى هذه القوة تتمثل في عالم "المُثُل"، أما "**أرسطو**" فقد اتخذ للوصول إلى معرفة هذه القوة سُلَّم الطبيعة، الذي تتألف درجاته من العِلَل المؤثرة في معلولاتها، حتى العِلَّة الأولى، التي هي مبدأ كل شيء، وهي القوة الإلهية، ورأى أن الكمال لا يتحقق لهذه القوة إلا بعدم اتصالها بهذا العالم.

لقد رأى "**أرسطو**" أن "هناك سلسلة كبرى من الموجودات، تبدأ من المادة الخالصة التي لا يمكن أن نعرفها في القاع، وتسير صعودًا إلى الصورة الخالصة، التي هي الإله في القمة، وهي سلسلة تمتد من الإمكان البحت، أو الوجود بالقوة، إلى الفعل الكامل، أو الوجود بالفعل التام، وينشغل الإله بتأمل ذاتي لا نهاية له، فهو لا ينشغل بالعالم، وإنما يُحرِّكه كما يُحرِّك المحبوب محبه، دون أن يحتاج إلى أن يقوم بأدنى حركة، فهو المُحرِّك الذي لا يتحرك"[1].

---

(1) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص٧٧.

وموضوع هذا العلم- أي الإلهي- عند "**أرسطو**"- كما يقول "الدكتور/ **يوسف كرم**"- هو "الجوهر، فيتعين علينا أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك، فنقول: الجواهر أوائل الموجودات، فلو كانت كلها فاسدة، ولكن الحركة الدائرية، والزمان، والمكان أبديان، والحركة عرض لجوهر، والزمان مقياس الحركة، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة، هكذا يفتتح "**أرسطو**" القول في إلهيات ما بعد الطبيعة، وهكذا يتكلم- أيضًا- في السماع الطبيعي"[١].

وبالتالي فإن نظام "**أرسطو**" الفلسفي يدور بجملته على مفهوم الحركة، أو الصيرورة، وما القوة والفعل إلا مفهومان ميتافيزيقيان يحاول "**أرسطو**" أن ينفذ من خلالهما إلى ماهية الصيرورة تلك، والفعل هو مبدأ الكمال، حيث يُخْرِج ما هو بالقوة إلى الفعل، وذلك من أهم بنود العلم الإلهي عند "**أرسطو**".

ووجود الشيء بالقوة- عمومًا- هو الأسبق زمانيًّا، وإن كان الوجود بالفعل هو الأسبق منطقيًّا؛ لأن ما هو بالقوة يعني القابلية والاستعداد للوجود الفعلي، فصورته محددة سلفًا، وهو يحققها بفعل التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهذا التحول من درجة الوجود إلى درجة أخرى- أكثر كمالًا وتحقيقًا لمعنى الوجود- هو جوهر رؤية "**أرسطو**" الفلسفية للعالم الطبيعي، فـ"العالم الطبيعي بكل موجوداته إنما هو في حركة دائبة، شوقًا إلى صورة أكثر كمالًا، وأكثر اقترابًا من صورة الصور، صورة المحرك الأول، الذي هو العِلَّة الأولى للحركة، رغم أنه بالضرورة لا يتحرك، أو لا ينبغي أن يتحرك، وإلا لبحثنا عن عِلَّة أولى أسبق لحركته... إن وجود العالم الطبيعي إنما هو وجود ناقص، يطمح ما فيه إلى الكمال بحركته، وهذه الحركة تفترض محركًا أولًا يكون علة لها، وهكذا

---

[١] تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ يوسف كرم، ص٢٣١.

يسوقنا "**أرسطو**" إلى أهم ما في الميتافيزيقا، موضوع الوجود الإلهي، الذي به اتسمت الميتافيزيقا بسمة العلم الإلهي"[١].

وقد تضافرت آراء "**أرسطو**" الطبيعية في علم الطبيعة، مع آرائه الفلسفية في الميتافيزيقا، في ضرورة التوقف عند حد أقصى لتسلسل الحركات في العالم الطبيعي، لإثبات أن ثمة عِلَّة أولى للحركة تكون هي ذاتها غير متحركة، وتلك العِلَّة الأولى المحركة التي لا تتحرك، هي ما أطلق عليه "**أرسطو**" المحرك الذي لا يتحرك، وهو الله.

ويستدل "**أرسطو**" على وجود الله بالنظر في ظاهرتي الزمان والحركة، فالزمان لا بداية له ولا نهاية، فهو موجود منذ الأزل وإلى الأبد.

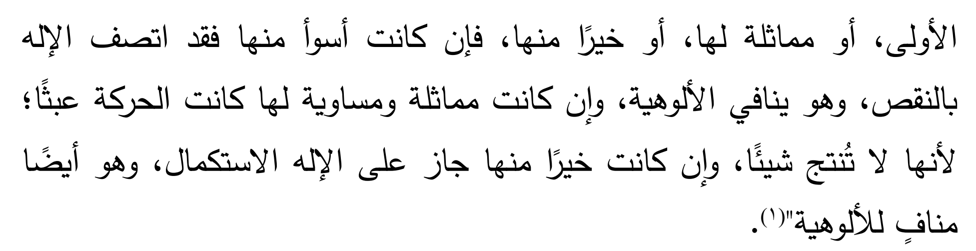
وأما "سلسلة المحركات عند "**أرسطو**" فيجب أن تنتهي آخر الأمر إلى محركين أولين، **الأول:** محرك أول يتحرك، ومثل هذه الحركة لابد أن تكون دائرية متصلة في المكان؛ حتى لا يكون لها بداية ولا نهاية، وهي حركة السماء الأولى، أو الفلك المحيط، و**الثاني:** محرك أول لا يتحرك"[٢]، وهو الله.

وقد دلل "**أرسطو**" على كونه لا يتحرك بدليلين، "**الدليل الأول:** أنه لو كان متحركًا لاحتاج إلى محرك يحركه، فحصل لا محالة التسلسل والدور، فلابد من الوقوف عند حدٍّ ما، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك، يكون هو مبدأ الحركة.

الدليل الثاني: أن كل متحرك ناقص، إذ ليست الحركة إلا الانتقال من حال إلى حال، لغرض ما يقصده المتحرك، وهذه الحركة الجديدة إما أن تكون أسوأ من

---

[١] أرسطو رائد التفكير العلمي، د/ مصطفى النشار، ص٨٩،٩٠.
[٢] أرسطو طاليس- المعلم الأول، د/ ماجد فخري، ص٩٤.

الأولى، أو مماثلة لها، أو خيرًا منها، فإن كانت أسوأ منها فقد اتصف الإله بالنقص، وهو ينافي الألوهية، وإن كانت مماثلة ومساوية لها كانت الحركة عبثًا؛ لأنها لا تُنتج شيئًا، وإن كانت خيرًا منها جاز على الإله الاستكمال، وهو أيضًا منافٍ للألوهية"[١].

ولعل السبب الذي حمل "**أرسطو**" على القول بالمحرك الأول الذي لا يتحرك هو أن "المبدأ الأول لابد أن يكون صورة خالصة من المادة، وثابتة؛ لأن كل ما به مادة متحرك، أو قابل للحركة"[٢]؛ وذلك لأننا إذا نظرنا إلى فكرة المحرِّك والمتحرك وجدنا أن الأشياء من حيث ذلك تنقسم إلى ثلاثة، **فالأول** يتحرك ولا يُحرّك، **والثاني** يُحرِّك ويتحرك، **والثالث** يُحرِّك ولا يتحرك، "**فالأول** هو الهيولى، **والثاني** هو الصورة، **والثالث** هو المحرك الأول، وهو الصورة الخالصة، الذي يُحرِّك ولا يتحرك، وفي الحالة الثانية يقال إن الصورة تحرك وتتحرك من حيث إنها متصلة بالمادة"[٣].

كما أنه يريد أن يقطع فكرة تسلسل المحركات المتحركة بغيرها إلى ما لا نهاية، فـ"**أرسطو**" يرى استحالة استمرار العِلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، فكما أنه يجب الوقوف عند عِلَّة أولى غير معلولة لغيرها، فكذلك لابد من الانتهاء إلى محرك أول لا يتحرك؛ لأنه "لو كان المبدأ الأول محركًا متحركًا لاحتاج إلى محرك آخر يعطيه الحركة، وفي حالة حركته بنفسه فإن ذاته تنقسم إلى: جزء

---

(١) مشكلة الألوهية، د/ محمد غلاب، طبعة دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٤٧م، ص٤٣،٤٤.

(٢) الألوهية عند ابن رشد- بين الدين والفلسفة، د/ إبراهيم محمد أحمد إبراهيم، طبعة مكتبة جامعة القاهرة سنة ١٩٩٣م، ص٣٧.

(٣) أرسطو، د/ عبدالرحمن بدوي، ط٢ سنة ١٩٨٠م، وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم- بيروت، ص١٦٧.



محرك، وجزء متحرك، وهذه الحركة بالغير، أو تلك الحركة الذاتية، بالنسبة للمبدأ الأول، تتعارض مع عِلَّة أولى غير معلولة لغيرها، أو محرك أول لا يتحرك"(١).

وقد نعت "**أرسطو**" المحرك بأنه: صورة من غير مادة، أو عقل خالص لا يتخلله أي مادة، فهو يعقل بعقله ذاته المعقولة، بمعنى أن العاقل فيه والمعقول شيء واحد؛ ولهذا فإن موضوع هذا العقل لا يمكن أن يكون أجزاء هذا العالم الناقص، حيث إن موضوع العقل الأسمى يجب أن يكون هو الموجود الأسمى، ولم يكن بين الموجودات أسمى وأشرف من الذات الإلهية، فلزم أن تكون هي وحدها موضوع العقل الإلهي.

فالله عند "**أرسطو**" ليس هو الذات الإلهية بالمعنى الديني الذي يؤمن به المتدينون؛ ولذلك لم يَنْسِب إليه "**أرسطو**" أهم الصفات الدالة على حقيقة الألوهية، مثل: القدرة على الخلق، وإبداع العالم، وتدبير شئونه، والعناية به، إنما هو "المحرك الذي يحرك الأشياء ولا يتحرك، هو العقل الصافي المحض، وهو صورة الصور، أي صورة لكل صورة محتملة التحقق في الوجود"(٢).

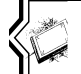
<u>ومن ذلك يتضح أن للإله عند "أرسطو" صفات كثيرة، من أهمها:</u>

أولًا: أنه ثابت لا يتحرك؛ لأنه لو تحرك لاحتاج إلى محرك آخر، فلزم التسلسل والدور.

---

(١) علم الطبيعة، أرسطو، ترجمه من اليونانية: بارتلمي سانتهلير، تعريب: أحمد لطفي السيد، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٥م، ص ٣٥٠: ٣٥٤.

(٢) مقالة اللام، أرسطو، ترجمة: أبو العلاء عفيفي، مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة، عدد مايو سنة ١٩٣٧م، ص١٢٧.



ثانيًا: أنه فعل محض، حيث يرى "**أرسطو**" أن الله فعل محض، أو "صورة محضة"، لا يجوز أن يداخله شيء من القوة "الإمكان"، إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر، يخرجه من القوة إلى الفعل، فيكون وجوده مستفادًا من غيره(١).

ثالثًا: أنه أزلي؛ لأنه علة للحركة الأزلية، ومن المُحال أن يكون عِلَّة الأزلي ليس أزليًا.

رابعًا: أنه بسيط وغير منقسم، أو كما يقول "**أرسطو**": "لا أجزاء له"؛ لأن التركيب يقتضي الإمكان، والكثرة، والتناهي(٢)، وقد أشار "**أرسطو**" إلى أن المحرك الأول ليس جسمًا؛ لأنه لو كان جسمًا فلا يخلو أن يكون إما لا متناهيًا أو متناهيًا، ولا يمكن أن يكون جسمًا لا متناهيًا، كما لا يمكن أن يكون جسمًا متناهيًا؛ لأنه يُمتنع أن قوة متناهية تتحرك حركة لا متناهية، منذ الأزل، وإلى الأبد(٣).

خامسًا: أنه خير محض، وفي ذلك يقول "**أرسطو**": "فالمحرك الأول إذن موجود بالضرورة، وحيث إنه موجود بالضرورة فوجوده خير"(٤).

---

(١) قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، د/ محمد السيد الجليند، طبعة دار قباء بالقاهرة، سنة ٢٠٠١م، ص٥٤.

(٢) الوجود الإلهي بين انتصار العقل وتهافت المادة في تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا، ترجمة وتحقيق وتقديم: د/ عصام الدين محمد علي، ط١ سنة ١٩٨١م، مكتبة الخافقين- دمشق، ص٩٨.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ يوسف كرم، ص٢٣٣.

(٤) مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، أرسطو، ص٦٠.

سادسًا: أنه حي، ولكن حياته تعود لتعقله لذاته، أو إلى علمه، وفي ذلك يقول "**أرسطو**": "والحياة أيضًا من صفات الله، فإن فعل العقل حياة، والله هو ذلك العقل، وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية"(١).

سابعًا: أنه واحد؛ لأنه لو كان متعددًا، اثنين فأكثر، لكان هناك تغاير بين أفراده، بقدر عددها(٢).

ثامنًا: أنه عقل وعاقل ومعقول، أما كونه **عقلًا** فإنه صورة محضة مجردة عن المادة ولوازمها، وأما أنه **عاقل** فلأن ذاته بسيطة غير مركبة من أجزاء، فلا تمايز فيها بين العاقل والمعقول، وأما كونه هو **المعقول** فلأن علمه الكامل يجب أن يتعلق بأكمل الأشياء، وهو ذاته، فهو لا يعقل إلا ذاته(٣)، وتعقله لذاته هو اتصال مباشر، أو حدس لا استدلال، ينتقل العقل فيه من مقدمات إلى نتائج، فهو بناءً على ذلك عقل وعاقل ومعقول في آن واحد، "وهذا التعقل الدائم يهبه أسمى أنواع السعادة، فهو في سعادة دائمة"(٤).

ومن ثم فـ"**أرسطو**" يعتبر أن الإله جوهر تتحد فيه الذات بالموضوع، من حيث إنه لا يعقل إلا أشرف الأشياء وأسماها وهي ذاته، ويتنزه عن عقل ما دونها شرفًا وسموًّا، لما يدخل عليه ذلك من نقص، وإن كان الأمر كذلك، فما الصلة بين الله الكامل وبين العالم؟ **هذا ما سيجيب عنه المطلب التالي- بمشيئة الله تعالى.**

---

(١) المرجع السابق، ص١١٧.
(٢) قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، د/ محمد السيد الجليند، ص٥٤.
(٣) المرجع السابق، ص٥٥.
(٤) الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، ص٢٧٥.

المطلب الثالث: علاقة الإله بالعالَم عند "أرسطو"

عرض "**أرسطو**" لهذه القضية بصورة غامضة، رغم أنها قضية مُسلَّم بها من قِبَل كل الفلاسفة الإلهيين، فالجميع– ومعهم "**أرسطو**"– يُسَلِّمون أن الإله هو العِلَّة الفاعلة للعالَم، وهو العِلَّة الأولى المحركة له، وإن كانوا يختلفون بعد ذلك في قضية الخلق والإيجاد.

فالإله عند "**أرسطو**" هو الموجود الواحد الأول، غير المتغير، وحضوره هو الذي يجعل العالم يقوم بعملية النمو الكونية كلها، وهو المصدر الأعلى الذي يجعل سلسلة "الصور" الكامنة في "المادة" في العالم تخرج إلى التحقق الفعلي، والإله يقف خارج مجمل العمليات التي يؤدي حضوره لاستثارتها لتقوم الطبيعة، وهو ليس مُكوّنًا من مادة وصورة شأن ما ينتج في العالم، إنما هو "صورة" خالصة مفردة، و"فعل" خالص، وليس وراءه مراحل مَرَّ بها تدريجيًّا حتى وصل إلى ما هو عليه، وهكذا، فإنه موجود غير مادي على وجه الإطلاق، وهو ضرورة لازمة لوجود العالم، ولكنه يعلو على العالم، ويقف خارجه.

أما كيف يكون وجوده سببًا في استثارة العالم نحو الحركة، فإن "**أرسطو**" يحاول تفسير ذلك بـ"استعارة تشبيه الاشتهاء، فكما أن الخير الذي أرغب فيه وأدركه يُحرِّك اشتهائي له دون أن يتحرك هو نفسه، فكذلك يحرك الإله الكون، من حيث هو خير الكون، وهذا الاشتهاء هو السبب المباشر لدوران الكون كله حول محوره، دورة مستمرة، متوحدة النَّسق (وهذا هو تبدل الليل والنهار)، وحيث إن هذه الدورة تمتد آثارها من أبعد أفلاك الكون الخارجية، إلى سائر الأفلاك الواقعة بينها



والمركز الثابت الذي لا يتحرك، فإن معنى هذا أن تأثير حضور الإله يمتد إلى كل مكان في الكون قاطبة"[1].

وبالتالي فإن "**أرسطو**" قد استبعد فكرة الخلق على الله، وقصر فعل الإله في العالم على تحريكه له بطريقة العشق والاشتهاء، وجعل هذا التحريك فعلاً ضروريًّا لإرادة فيه، خاصة أن الحركة عنده أزلية، والزمان أزلي، "وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق للإله، فالعالم لا يحتاج إلى موجد لكي يوجَد؛ لأن كل شيء فيه أزليّ أبديّ، والعالم عند "**أرسطو**" موجود منذ الأزل، وسيظل موجودًا إلى الأبد"[2].

فعلاقة الموجود المطلق، أو الإله بالعالم- عند "**أرسطو**"- لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الإطلاق، ويؤكد ذلك "**وولتر ستيس**" بقوله: "إن فكرة الإنسان العادي هي أنه إذا كان هناك مبدأ أول، أو إله، على الإطلاق، فيجب أن يكون موجودًا قبل أن يبدأ العالم، ثم بعد هذا- ربما بملايين السنين- يحدث شيء، نتيجته يظهر العالم إلى حَيّز الوجود، وهكذا يجري تصور المطلق على أنه العِلَّة، والعالم على أنه المعلول، والعِلَّة دائمًا تسبق معلولها في الزمن، أو أنه إذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الإطلاق، فإن تفكير الإنسان العادي سيُفْضِي به إلى الاعتقاد بأنه ليس ضروريًّا في تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الإطلاق، لكن إذا كان الزمن مجرد مظهر، فإن هذه الطريقة كلها للنظر إلى الأشياء يجب أن تكون خاطئة، إن الله ليس متعلّقًا بالعالم تعلق العِلَّة بالمعلول، إنها ليست علاقة زمن على الإطلاق، إنها علاقة منطقيّة، والله هو بالأحرى المقدمة

---

[1] أرسطو، ألفرد تايلور، ص٧٣، ٧٤.
[2] الفلسفة اليونانية، شارل فرنر، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، ط١ سنة ١٩٦٨م، بيروت، ص٥٨.

المنطقية، والعالم هو نتيجتها، حتى أن الله إذا منح جاء العالم بالضرورة في أعقابه، بمثل ما تعطي المقدمة النتيجة المترتبة"[1].

أما عن **صلة الله بالعالم:** فإن "**أرسطو**" ينفي علم الله بالعالم؛ لأن في ذلك سقوطًا يجب تنزيه الإله عنه، فكما أن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته، فلا يليق أن يعلم الله العالم؛ لأن العالم أقلّ منه، فالله لا يعلم ما دونه، وإلا كان ناقصًا؛ لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم، وأشرف معلوم إنما هو الخير الأعلى، والذات المطلقة، والفعل الخالص، فإذا علم الله شيئًا غيره لَحِقَه دنسه، وفسد بفساده، وصار ناقصًا مثله، فخير له إذن ألا يعلمه، ما دام في العلم به انتقاص من شأنه.

وهناك نصّ لأرسطو يُشبِّه فيه وجود الله في العالم بوجود الخير والنظام، "فيقول: "إن الخير للجيش في نظامه، وفي قائده، وهو في القائد أكثر؛ لأنه عِلّة النظام"، وكذلك نجد الأشياء منظمة في الكون على نحو معين، يجعلها جميعًا متّجهة نحو غاية معينة، وفي ائتلاف كامل، ويذكر "**أرسطو**" هذه الغائية في الطبيعة حين يقول: "إن الله والطبيعة لا يفعلان شيئا عبثًا".

ولقد حاول كثير من المفسِّرين- خاصة في العصور الوسطى- أن يستخرجوا من هذه الأقوال تفسيرات تشير إلى عناية الله بالعالم وفاعليته فيه عند "**أرسطو**"، لكن رغم كل ذلك فإن في مذهب "**أرسطو**" ما يؤكد عدم جدوى هذه التفسيرات؛ لأن الغائية الملاحظة في الطبيعة ليس مصدرها عنده تدبير العقل الإلهي وتوجيهه الأشياء حسب خطة وغاية يتصورها، وإنما مصدر هذه الغائية هو قوة

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، سنة ١٩٨٤م، ص٢٣٣.

غير مشخصة، ولا واعية، هي "الطبيعة"، التي توجِّه الأشياء إلى تحقيق صورها الكاملة"[1].

فمن الواضح إذن أن الإله عند "**أرسطو**" لم يخلق العالم، ولا يعرفه، ولا يُعْنَى به، ولئن حاول رجال العصور الوسطى أن يُفَسِّروا علم الله بالأشياء عن طريق علمه بذاته لأنه علتها جميعًا، إلا أن "**أرسطو**" – كما تقول "الدكتورة/ أميرة حلمي مطر"– "كان واضحًا في هذه النقطة؛ لأنه فرَّق بين احتمالين: معرفة الله بذاته، أو معرفته بالأشياء، واختار الافتراض الأول منهما"[2].

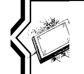
وهنا يأتي دور السؤال: إذا كان الله لم يخلق العالم، ولا يعلم عنه شيئًا، فكيف إذن يُحرِّكه؟ وما وجه تسميته بالمحرِّك الأول؟

والإجابة عن هذا السؤال قد سبقت إليها إشارة عابرة في بداية هذا المطلب؛ ولتفصيل ذلك أقول: إن "**أرسطو**" يجيب عن هذا السؤال بأن الله إنما يُحرِّك العالم على سبيل الشوق، ويشرح ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة، فالهيولى تعشق الصورة وتطلبها، وتشتاق إليها، فهي بذاتها إمكانية محضة، لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة، "وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهيولى هو ما يُسمّى بالحركة، فالصورة هنا هي عِلّة حركة الهيولى"[3].

وبشيء من هذا القبيل يُفسِّر "**أرسطو**" تحريك الله للعالم، فإن الله لَمَّا كان خيْرًا محضًا، وفعلاً محضًا، ومعقولاً محضًا، وصورة محضة، فهو عِلّة غائية للكون تشتاق إليها الهيولى وتطلبها، وهذا الشوق– كما يوضّح ذلك "**وولتر**

---

[1] الفلسفة عند اليونان، د/ أميرة حلمي مطر، ط١ سنة ١٩٦٥م، دار مطابع الشعب- القاهرة، ص١٩٤.
[2] المرجع السابق، ص١٩٤.
(١) مع الفلسفة اليونانية د/ محمد عبدالرحمن مرحبا، ص٢٠٢.



ستيس"- "هو مصدر حركتها، وبهذا المعنى فإن الله هو المعشوق الأول الذي تصبو إليه جميع الكائنات وتطلبه، كما يطلب العاشق المعشوق، فتتحرك بفعل الشوق، أو الرغبة إليه، ويدب فيها النشاط والحياة"(١).

فتأثير الله في العالم إذن ليس أكثر من تأثير صورة يعشقها محبوبها، إذن هو لا يؤثر فيه إلا بجاذبيته وجماله، أي من حيث هو عِلّة غائية فقط، لا عناية لها ولا تدبير، ولا قصْد فيها ولا رَوِيَّة.

لقد قَصَدَ "**أرسطو**" إلى تنزيه الله عن كل نقص، ولكنه أخطأ المرمى، فإذا كان الله لا يتصل بالعالم، لا من جهة الخلق، ولا من جهة العلم، ولا من جهة التدبير، فما مُبرِّر القول به إذن؟

وإذا كانت الأشياء إنما تفعل بذاتها، وتنتظم بذاتها، فما حاجتها إلى مبدأ يُسيّرها؟ وإلى عِلّة تنظم أفعالها؟

"إن القول بوجود شوق طبيعي في جميع أجزاء المادة إلى هذا المبدأ، وعشق له، وشغف بحبه، يدفعها من طور إلى طور، دون أن يكون للإرادة والعلم الإلهيين أي تدبير أو تأثير، فإن قولاً كهذا لا يُفسِّر شيئًا؛ لأنه أدنى إلى الشعر منه إلى الفلسفة"(٢).

لقد ذهب "**أرسطو**" في تنزيه الله عن كل نقص مذهبًا شططا، حتى جعل من الله مُحرِّكًا جاهلاً، وقائدًا لا علم له بجيشه، وعِلّة لا فعل لها في معلولها، فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الأول، ساعٍ إلى لقائه والاتصال به، وهذا الشوق- لا تدبير المبدأ الأول- هو سبب ترقّي الموجودات، وسبب انتقالها من طور إلى

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، ص٢٣٤، ٢٣٥.
(٢) مع الفلسفة اليونانية د/ محمد عبدالرحمن مرحبا، ص٢٠٣.



طور، وكذلك تشتهي السماوات- بدافع العشق أيضًا لا بتأثير من المبدأ الأول وتوجيهه- أن تحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الأول، غير أنها لا تستطيع؛ لأنها مادية، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة، هي الحركة الدائرية.

لقد فصل "**أرسطو**" بين الإله والعالم، فلا اتصال لأحدهما بالآخر، فوضع الإله في جانب، ووضع العالم في جانب آخر، دون أن يُفسِّر تأثير أحدهما في الآخر تفسيرًا يزيل الشك، ويقطع دابر الاشتباه، فيظلان متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير، والنتيجة الحتمية لهذا ألا تكون هناك حاجة للإله بالعالم، ولا للعالم بالإله، وما أشنعها من نتيجة.



الخاتمة

بعد دراستي وبحثي لموضوع "الفلسفة الإلهية عند أرسطو" استطعتُ الوقوف على عدة نتائج، من أهمها:-

أولاً: ما برح المؤرخون المحدثون يقطعون بأن الأساطير اليونانية القديمة هي المصدر الرئيس للفكر العقدي عند اليونان، وذلك بما تحويه من قصص عن أصول الآلهة، وأسمائها، وأنسابها، وأشكال الطقوس، وأُسس العبادات، إلا أن هذا المصدر بطبيعة الحال يظلّ محلّ جدل وخلاف؛ ذلك لأنه مجهول النشأة والنسب.

ثانيًا: تؤكد العديد من الدراسات على أن نظريات الفلاسفة الدينية- قبل أفلاطون وأرسطو- لا تشكل قطيعة معرفية مع الفكر الموروث، ولا جحودًا تامًّا للمعتقدات السائدة، بل جاءت مواكبة لتطور الحياة اليونانية، ومصاحبة للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي نبتت فيها، ولا أدلُّ على ذلك من هذا الثوب الأسطوري الذي كان ينتحله الكثير من الفلاسفة لصياغة نظرياتهم في تفسير الكون ونشأة الحياة، والتدليل على وجود الآلهة وعالَم الأرواح.

ثالثًا: بَدَتْ فكرة التوحيد مُشوّشة عند سقراط والسابقين عليه، ولكنها كانت أكثر وضوحًا عند "**أفلاطون**"، الذي نجح في صياغتها، وجعلها المحور الأساسي لفلسفته الإلهية.

رابعًا: إن منهج "**أفلاطون**" في فلسفته قد حيّر الباحثين منذ القدم، ففتح الطريق أمام اجتهادات كل منهم ليفهم "**أفلاطون**" كما يحلو له، بالتركيز على بعض المحاورات دون بعضها، وتلك الاجتهادات قد أدّت إلى اختلاف التفسيرات

حول فلسفته، ومنها نشأت صعوبة البحث المعاصر في فلسفة أفلاطون، وذلك من جهتين، أما الأولى: فهي أنه لا يمكن لأي باحث أن يستقصي كل ما كُتب عن أفلاطون بلغات العالم كلها، وأما الثانية: فهي أنه لا يمكن لأي باحث القطع بأن رأيه هو الصواب في دراسته لأفلاطون، وإلا خالف أساسًا من أسس الفلسفة الأفلاطونية.

خامسًا: إن "**أرسطو**" في كلامه عن مذهب أستاذه "**أفلاطون**" لا يبين لنا بوضوح شيئًا عن الألوهية، وعن "الله"، عند "**أفلاطون**"، وكل ما يمكن أن يُستخلَص من كلامه في هذا الباب هو أن "**أفلاطون**" قد قال بأن الألوهية هي الواحد، فجمع إذن بين الألوهية والواحدية، وإذا أخذنا هذا الكلام وقارنّاه بما لدى أفلاطون من نصوص في محاوراته لوجدنا أن هذه النصوص ناطقة بتوحيده لله رب العالمين، وباعترافه بقدرة الله وسلطانه وعدله وإرادته، وإذا كان هناك بعض الغموض الذي يكتنف كلام "**أفلاطون**" عن الله فلهذا أسبابه، منها: اعتقاد "**أفلاطون**" بأن للألوهية أسرار لن يفهمها جميع الناس، وإنما خاصتهم؛ ولذلك وجدناه يقول بأن "الكشف عن صانع وأب هذا العالم يحتاج إلى بحث شديد، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع"؛ كما أن روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيرًا عن الألوهية؛ لأن مجرد أية محاولة من أجل تطهير الدين الشعبي من الخرافات والأساطير والتصوّرات الحسيّة والتهاويل الشعبية كان من شأنها أن تُستغل من جانب العامة– بل وأصحاب السلطان– لاتهام صاحب هذه الأقوال بالإلحاد.

سادسًا: على الرغم من أن "**أرسطو**" قد ثار على الأفلاطونية فإنه لم ينجح في تقديم صورة واقعية يعارض بها مذهب مثالية "**أفلاطون**"، والحق أنه ظلّ

مترددًا بين الواقعية والمثالية، خاصة في أقواله المتناثرة عن الجوهر في بحثيه "المقولات" و"الميتافيزيقا".

سابعًا: فرّق "**أرسطو**" بين الإله والعالَم، فأصبح بتفرقته تلك من الفلاسفة المؤلِّهين- في العُرْف الفلسفي- القائلين بالإله المتعالي على العالَم؛ لذلك تصوّر المحرك الأول موجودًا عند محيط السماء الأولى؛ ولعل السبب الذي حمله على القول بالمحرك الأول الذي لا يتحرك هو أن المبدأ الأول- عنده- لابد أن يكون صورة خالصة من المادة وثابتة؛ لأن كل ما به مادة فهو متحرك، أو قابل للحركة، كما أنه أراد أن يقطع فكرة تسلسل المحركات المتحركة بغيرها إلى ما لا نهاية؛ لأنه يرى استحالة استمرار العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، فكما أنه يجب الوقوف عند علة أولى غير معلولة لغيرها، فكذلك لابد من الانتهاء إلى محرك أول لا يتحرك.

ثامنًا: أخطأ "**أرسطو**" حين ظن أن الحركة أزلية أبدية، واستنتج من وجودها محركًا أزليًا أبديًا، لتصوره الخاطئ بأن العلة مشابهة للمحرك في الأزلية والأبدية، وأن كلاهما مساوٍ للآخر في ذلك، وبالعكس، فإذا فُرض جدلاً بأن الحركة الدائرية مخلوقة، وليست أزلية ولا أبدية، لكانت النتيجة المنطقية- بناءً على هذه المقدمة- أن المحرك الأول- أيضًا- مخلوق، وليس أزليًا ولا أبديًا، ما دامت العلة مشابهة للمعلول ولا فرق بينهما في الوجود.

تاسعًا: وكما استنتج "**أرسطو**" أن المحرك الأول أزليّ أبديّ من كون الحركة الدائرية أزليّة أبديّة، فكذلك استنتج أن المحرك الأول واحد من كون هذا

العالم واحد؛ إذ لو كانت هناك عوالم متعددة للزم وجود محركين أوائل كثيرين، ولكن لما كان العالم واحدًا فلا يوجد إذن إلا محرك واحد.

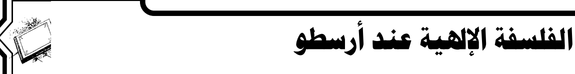
عاشرًا: وصف "**أرسطو**" المحرك الأول بأنه صورة من غير مادة، أو عقل خالص لا تتخلله مادة، فهو يعقل بعقله ذاته المعقولة، بمعنى أن العاقل والمعقول فيه شيء واحد؛ ولذلك فإن التفكير الدائم في نفسه هو الحياة الحقيقية، التي تفيض بالسعادة الأبدية؛ لذا كان من صفاته أنه ليس بجسم، إذ الجسم قوة متناهية، وهو يحرك كغاية، دون أن يتحرك؛ لأنه هو الخير الأعظم الذي يدفع الموجودات إلى الحركة إليه للتشبّه به، بوصفه معشوقًا لها.

حادي عشر: إن زعم "**أرسطو**" بأن الإله لا يعقل- أي لا يعلم- غيره، وإنما يعقل ذاته فقط، بدعوى أن هذا هو الكمال، وعقله لغيره نقص، ولا يليق النقص في حقه، زعم باطل؛ لأن الكمال الكامل الذي يتصف به الإله يستلزم أن يكون كاملاً في علمه، وهو أنه يعلم ذاته، ويعلم غيره، علمًا كاملاً شاملاً لا نقص فيه؛ لأن الذي يعقل ويعلم ذاته فقط ناقص، والذي يعقل ويعلم غيره فقط ناقص أيضًا، وهذان الأمران لا يليقان بمقام الألوهية.

ثاني عشر: إن "**أرسطو**" لم ينسب إلى المحرك الأول أهم الصفات الدّالة على حقيقة الألوهية، مثل الخلق والإبداع والتدبير، بل نفى "**أرسطو**" عن إلهه الخلق والتدبير والعناية بهذا العالم، فرأى أن حركة العالم في كمالها وانتظامها لم تصدر عن حكمة الإله وتدبيره، بل إن كمالها ناتج عن محاولتها التشبّه بالإله، واعتبر هذا النظام المُشاهد في الكون إنما هو فعل الشوق الطبيعي الموجود في كل صغير وكبير من أجزاء المادة يُحرّكه نحو الصورة الغائية، وأن هذه الحركات

المدفوعة بالعشق ليس للإرادة والعلم الإلهيين فيها أي تدبير، بل هي حركات آلية، منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة.

ثالث عشر: على الرغم من المكانة التي حظي بها "**أرسطو**" في الفكر الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي، إلا أن صفات الإله عنده تختلف عما جاءت به الرسالات الإلهية، فإله "**أرسطو**" واحد أزلي، أوجد نفسه بنفسه، جوهر لا ينقسم، محرك لا يتحرك، صورة خالصة مُنزّهة عن التجسّد، وقوة فاعلة، غير أنه لم يخلق العالم من عدم، ولا يُعْنَى به، فهو عالم بعلم أزلي، وعلمه هو ذاته، وعلى الرغم من ذلك فقد أطلق "**أرسطو**" معظم هذه الصفات على العقول المحركة للأفلاك، الأمر الذي شوّه مبدأ التوحيد عنده، وأوقعه في الشرك والتناقض؛ وما ذلك إلا لأنه لم يصل إلى ذلك عن طريق الوحي أو الإلهام، بل عن طريق الاستدلال العقلي المحض.



هذا والله تعالى أعلى وأعلم، والحمد لله رب العالمين، وصلّ اللهم وسلم بارك على سيدنا محمد، كلما ذكره الذاكرون، وغفل عن ذكره الغافلون، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيرًا.

الراجي عفو ربه
رفاعي ممــدوح عرابي



فهرس المصادر والمراجع

١- أرسطو، ألفرد تايلور، ترجمة: د/ عزت قرني، ط١ سنة ١٩٩٢م، دار الطليعة- بيروت.
٢- أرسطو، د/ عبدالرحمن بدوي، ط٢ سنة ١٩٨٠م، وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم- بيروت.
٣- أرسطو رائد التفكير العلمي، د/ مصطفى النشار، ط١ سنة ٢٠١٨م، مكتبة الدار العربية للكتاب بالقاهرة.
٤- أساطير إغريقية، د/ عبدالمعطي شعراوي، ط٢ سنة ١٩٩٢م، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.
٥- الأسطورة وعلم الأساطير، دائرة المعارف البريطانية، ترجمة: عبدالناصر محمد نوري، طبعة الشئون الثقافية العامة ببغداد سنة ١٩٨٦م.
٦- الألوهية عند ابن رشد- بين الدين والفلسفة، د/ إبراهيم محمد أحمد إبراهيم، طبعة مكتبة جامعة القاهرة سنة ١٩٩٣م.
٧- البراهين العقلية على وجود الله والرد على الماديين والطبيعيين والمنكرين، د/ عبدالمنعم الحفني، ط١ سنة ١٤١٠هـ= ١٩٩٠م، الدار الشرقية بالقاهرة.
٨- تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة: مجموعة من المؤلفين بإشراف د/ إبراهيم مدكور، ط٣ سنة ١٩٧٨م، دار المعارف بالقاهرة.
٩- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، ط٣ بدون، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.
١٠- تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، سنة ١٩٨٤م.
١١- تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٣٥٥هـ= ١٩٣٦م.
١٢- تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين، د/ ماجد فخري، ط١ سنة ١٩٩١م، دار العلم للملايين- بيروت، لبنان.

١٣- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، د/ مصطفى النشار، طبعة دار قباء بالقاهرة، سنة ١٩٩٨م.
١٤- التاريخ اليوناني– العصر الهللاري، عبداللطيف أحمد علي، طبعة دار النهضة العربية ببيروت سنة ١٩٧٦ م.
١٥- الجانب الإلهي عند ابن سينا، د/ سالم مرشان، ط١ سنة ١٤١٢هـ= ١٩٩٢م، دار قتيبة– بيروت، دمشق.
١٦- الجمع بين رأيي الحكيمين، لأبي نصر الفارابي، تقديم وتعليق: د/ ألبير نصري نادر، ط٢ سنة١٩٨٦م، دار المشرق- المكتبة الشرقية- بيروت، لبنان.
١٧- جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: د/ فؤاد زكريا، طبعة دار الوفاء بالمنصورة سنة ٢٠٠٤م.
١٨- دراسات في الفلسفة اليونانية، محمد فتحي عبدالله– علاء عبدالمتعال، طبعة دار الحضارة بطنطا، بدون.
١٩- دروس في الفلسفة، محمد كمال جعفر، طبعة مكتبة دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٧٥م.
٢٠- الديانة اليونانية القديمة، هـ.ج. روز، ترجمة: رمزي عبده جرجس، مراجعة: محمد سليم سالم، طبعة دار نهضة مصر بالقاهرة سنة ١٩٦٥م.
٢١- ربيع الفكر اليوناني، د/ عبدالرحمن بدوي، ط٣ سنة ١٩٥٨م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.
٢٢- العقائد الدينية عند قدماء اليونان، د/ علي عبدالواحد وافي، ط١ سنة ١٩٦٤م، لجنة البيان العربي بالقاهرة.
٢٣- العلم الإغريقي، بنيامين فارتن، ترجمة: أحمد شكري سالم، مراجعة: حسين كامل، طبعة مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٨م.
٢٤- علم الطبيعة، أرسطو، ترجمه من اليونانية: بارتلمي سانتهلير، تعريب: أحمد لطفي السيد، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٥م.
٢٥- علماء علموا العالم، د/ هاني حسن، ط١ سنة ١٤١٨هـ= ١٩٩٩٧م، دار الأمل بالقاهرة.

٢٦- الطبيعة والإغريق، إيرفين شرودنجر، ترجمة: عزت قرني، مراجعة: صقر خفاجة، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٢م.
٢٧- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د/ أحمد فؤاد الأهواني، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٥٤م.
٢٨- الفكر التاريخي عند الإغريق، أرنولد توينبي، ترجمة: لمعي المطيعي– محمد صقر خفاجة، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٦م.
٢٩- الفكر الديني عند اليونان، د/ عصمت نصار، ط٢ سنة ٢٠٠٥ م، دار الهداية بالقاهرة.
٣٠- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، د/ مصطفى حسن النشار، ط٢ سنة ١٩٨٨م، مكتبة مدبولي بالقاهرة.
٣١- الفلسفات الكبرى، بيير دوكاسّيه، ترجمة: جورج يونس- كمال يوسف الحاج، ط٣ سنة ١٩٨٣م، منشورات عويدات- بيروت، باريس.
٣٢- الفلسفة عند اليونان، د/ أميرة حلمي مطر، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٧م.
٣٣- الفلسفة عند اليونان، د/ أميرة حلمي مطر، ط١ سنة ١٩٦٥م، دار مطابع الشعب- القاهرة.
٣٤- الفلسفة اليونانية، شارل فرنر، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، ط١ سنة ١٩٦٨م، بيروت.
٣٥- الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، طبعة دار قباء بالقاهرة، سنة ١٩٩٨م.
٣٦- الفهرست، لابن النديم– أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق البغدادي، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط٢ سنة ١٤١٧هـ= ١٩٩٧م، دار المعرفة– بيروت.
٣٧- قادة الفكر- أرسطو، د/ طه حسين، طبعة دار الهلال بمصر، سنة ١٩٣٥م.
٣٨- قادة الفكر- أرسطو طاليس المعلم الأول، د/ ماجد فخري، طبعة المطبعة الكاثوليكية ببيروت- بدون.

٣٩- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، طبعة دار الجيل- بيروت، بدون.
٤٠- قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، د/ محمد السيد الجليند، طبعة دار قباء بالقاهرة، سنة ٢٠٠١م.
٤١- ما بعد الطبيعة، أرسطو طاليس، ط١ سنة ٢٠٠٨م، دار ذو الفقار، الينابيع- دمشق.
٤٢- مبادئ الفلسفة، أ. س. رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، ط٤ سنة ١٩٣٨م، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.
٤٣- محاورة طيماوس، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة وتقديم: د/ شوقي داود تمراز، طبعة المكتبة الأهلية- بيروت، سنة ١٩٩٤م.
٤٤- محاورة طيماوس، أفلاطون، ترجمة: فؤاد جرجي، تحقيق: ألبير ريفو، طبعة وزارة الثقافة السورية بدمشق سنة ١٩٦٨م.
٤٥- محاورة سيمبوزيم– المائدة– المأدبة، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة وتقديم: د/ شوقي داود تمراز، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م.
٤٦- محاورة فيليبوس، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة ودراسة: د/ شوقي داود تمراز، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م.
٤٧- محاورة فيدون– في خلود النفس، أفلاطون، ترجمة وتقديم: د/ عزت قرني، ضمن سلسلة محاورات أفلاطون، ط٣ سنة ٢٠٠٢م، دار قباء بالقاهرة.
٤٨- محاورة النواميس– القوانين، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة وتقديم: د/ شوقي داود تمراز، طبعة المكتبة الأهلية ببيروت سنة ١٩٩٤م.
٤٩- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، أولف جيجن، ترجمة: عزت قرني، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٦م.
٥٠- مشكلة الألوهية، د/ محمد غلاب، طبعة دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٤٧م.
٥١- مع الفلسفة اليونانية، د/ محمد عبدالرحمن مرحبا، ط٣ سنة ١٩٨٨م، منشورات عويدات- بيروت، باريس.

٥٢- المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ترجمة: د/ إمام عبدالفتاح، مراجعة: د/عبدالغفار مكاوي، طبعة المجلس الوطني للثقافة بالكويت سنة ١٩٩٣م.
٥٣- المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، طبعة دار الكتاب اللبناني ببيروت سنة ١٩٨٢م.
٥٤- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، طبعة دار الفكر بالقاهرة سنة ١٩٧٩م.
٥٥- مقالة اللام، أرسطو، ترجمة: أبو العلاء عفيفي، مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة، عدد مايو سنة ١٩٣٧م.
٥٦- الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق: أمير علي مهنا– علي حسن فاعور، ط٣ سنة ١٤١٤هـ= ١٩٩٣م، دار المعرفة– بيروت.
٥٧- الموت في الفكر الغربي، جاك شورون، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم: د/ إمام عبدالفتاح، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون بالكويت، عدد إبريل سنة ١٩٨٤م.
٥٨- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري- و.ج. أو. آرمسون، ترجمة: فؤاد كامل- جلال العشري- عبدالرشيد الصادق، مراجعة: زكي نجيب محمود، طبعة دار القلم- بيروت، لبنان، بدون.
٥٩- هيرقليطس– جذور المادية الديالكتيكية، ثيو كاريس كيسيديس، ترجمة وتحقيق: حاتم سلمان، طبعة دار الفارابي– بيروت، سنة ١٩٨٧م.
٦٠- الوجود الإلهي بين انتصار العقل وتهافت المادة في تاريخ المذاهب الفلسفية، سانتلانا، ترجمة وتحقيق وتقديم: د/ عصام الدين محمد علي، ط١ سنة ١٩٨١م، مكتبة الخافقين- دمشق.
61- Religion The incient Greek city, Louise Bruit Zaidman, .Translated, Paul carledge Cambridge, 2 nd ed , 1994.



فهرس محتويات البحث